OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

23

AUTORRETRATO FILOSÓFICO



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

AUTORRETRATO FILOSÓFICO



OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. — FRANCISCO SUÁREZ, S.J. SU METAFÍSICA (1989).

Vol. 17. — LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989).

Vol. 18. — FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989).

Vol. 19. — LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA (1990).

Vol. 20. — CÓMO SER SÍ MISMO (1990).

Vol. 21. — ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET (1991).

Vol. 22. — ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA (1992).

Vol. 23. — AUTORRETRATO FILOSÓFICO (1992).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

23

AUTORRETRATO FILOSÓFICO





EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

1992

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0654-7 (vol. 23)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

Hemos escrito este trabajo a pedido del R. P. Prof. Dr. Stanislavs Ladusans, director del "Conjunto de Pesquisas Filosóficas" (CONPEFIL) del Brasil, y presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF). El P. Ladusans emprendió una obra de gran envergadura para la evaluación de la filosofía actual en ambas Américas, en España y Portugal. Con seguridad la iniciativa se convertirá en internacional.

El ambicioso proyecto consiste en reunir, en sus correspondientes volúmenes, las síntesis del pensamiento filosófico a cargo de los propios autores, para mayor fidelidad. La colección lleva como título general Rumbos de la filosofía actual *y, como subtítulo,* Autorretratos filosóficos. *Hemos visto publicado ya un grueso volumen dedicado a los actuales filósofos brasileros.*

No podíamos negarnos al pedido del dinámico y buen amigo, el P. Ladusans. Redactamos nuestra respuesta en 1979. Hemos tratado de atenernos a sus instrucciones, que trascribimos a continuación. También a su pedido incluímos una selección de textos.

Con la autorización del P. Ladusans y a pedido de las Ediciones Universidad del Salvador, adelantamos la publicación por separado.

Buenos Aires, diciembre de 1980.

NOTA PARA ESTA EDICIÓN

Como aparece en la "Presentación" de la primera edición, el Autorretrato filosófico *junto con la* Bibliografía *fueron editados por Ediciones Universitarias de la Universidad del Salvador en 1981, como un gesto de homenaje hacia mí, que mucho me honró, con motivo del 25º aniversario de la Universidad y de mis 75 años de vida.*

Agotado hace tiempo, la Universidad patrocina ahora esta edición de la colección "Obras completas de Ismael Quiles, S.J.", de Ediciones Depalma.

En la primera edición (1981) aclaramos ya el origen del "título" y del "contenido" de la obra.

Desde entonces han aparecido en la colección citada, varias obras en las cuales se amplió y profundizó nuestra concepción de la filosofía. También hemos concretado más algunas de sus aplicaciones a la vida, como mayor dilucidación de los temas filosóficos fundamentales.

Señalemos los aparecidos en la colección "Obras completas":

Vol. 5. — Filosofía de la educación personalista *(1981).*
Vol. 10. — Plotino *(1987).*
Vol. 13. — Filosofía de la persona según Karol Wojtyla *(1987).*
Vol. 15. — El existencialismo *(1988).*
Vol. 16. — Francisco Suárez, S.J. Su metafísica *(1989).*
Vol. 17. — La interioridad agustiniana *(1989).*
Vol. 19. — La esencia de la filosofía tomista *(1990).*
Vol. 20. — Cómo ser sí mismo *(1990).*

Vol. 21. — Estudios sobre Ortega y Gasset *(1991).*

La sección final "Antología de textos" trata de ofrecer una visión de conjunto de mi Antropología personalista insistencial.

Agregamos algunos fragmentos de Filosofía de la persona según Karol Wojtyla, *por la notable coincidencia de su concepción de las personas según nuestra filosofía insistencial.*

También hemos escogido tres fragmentos del vol. 20, Cómo ser sí mismo, *por ser, además de una profundización, sobre todo un ejercicio práctico para vivir y realizar la esencia del hombre como in-sistencia.*

En este final de la teoría y la práctica de la in-sistencia aparece claro que la última etapa de la filosofía in-sistencial es la vivencia mística, que para nosotros es cristiana y, por tanto, la culminación del ser y destino actual histórico de la humanidad.

La filosofía culmina como un conocimiento profundo, y para ello debe ser también vivido. Lo que implica una experiencia mística. En la citada obra mostramos el ejercicio apropiado *para alcanzar esta vivencia mística y cristiana de la persona humana.*

ORIENTACIONES PARA LA ELABORACIÓN DEL AUTORRETRATO FILOSÓFICO

(Según indicaciones del R.P. Dr. Stanislavs Ladusans)

Preguntas formuladas

Con respecto a la autosemblanza, mucho le agradecería tuviese la bondad de responder, de manera concisa y clara, a los cuatro puntos siguientes, esenciales para nuestro asunto:

1. ¿Cuáles son los datos personales o *curriculum vitae* en síntesis?

2. ¿Cuál es la génesis y desarrollo de su pensamiento filosófico hasta su etapa actual, caracterizando en una síntesis de máxima brevedad el rumbo o la tendencia actual? (La indicación detallada de su estructura se pide más abajo, en el número 4).

3. ¿En qué situación se encuentran sus publicaciones? Se ruega la indicación exacta del título, número de páginas, editorial. Igualmente de los principales artículos aparecidos en revistas, con indicación de año y páginas y también de las obras filosóficas en preparación e inéditas. ¿Cuáles son sus proyectos para el futuro en el campo de las actividades filosóficas?

4. ¿Cuál es la estructura actual de su pensamiento filosófico? Para caracterizarla de manera analítica, se ruega no omitir la respuesta a ninguna de las doce preguntas formuladas a continuación. En ellas se ha procurado que, sin perjuicio de la libertad de cada autor para exponer su pen-

samiento en forma sugestiva y sincera, queden señalados de manera expresa determinados puntos, importantes por su actualidad e implicados en el quehacer filosófico atento a su propia proyección humana.

Las preguntas, cuyo contenido habrá de quedar integrado en la temática de cada pensador, sin pretender limitarla, son las siguientes:

1. ¿Cuál es la misión de la filosofía en relación con la vida cultural actual de su país y la de Hispanoamérica?

2. ¿Qué método debe seguir hoy la enseñanza filosófica universitaria?

3. ¿Qué hacer para que la filosofía alcance las grandes masas populares y a la juventud en gran escala?

4. ¿Cuáles son las corrientes filosóficas que la reflexión filosófica debe tener hoy en cuenta?

5. ¿Cuáles son los datos del progreso de las ciencias experimentales y matemáticas imprescindibles para la reflexión filosófica?

6. ¿Cómo debe colaborar la filosofía para humanizar la civilización de hoy, evidenciando el valor de la persona humana y contribuyendo a la paz interior y felicidad del hombre?

7. ¿Puede existir (y en qué sentido) la filosofía nacional y la filosofía hispanoamericana? ¿Podrán beneficiar el pensamiento filosófico extranjero y beneficiarse de él?

8. ¿Debe abrirse la reflexión filosófica a una visión trascendental de la realidad en la perspectiva de las razones metafísicas?

9. ¿Cuál es la conexión entre la posición gnoseológica, metafísica y ética, entre la teoría y la práctica?

10. ¿La filosofía es una ciencia objetiva o una producción personal puramente subjetiva del pensador?

11. ¿Qué pensar sobre el problema del ateísmo contemporáneo?

12. ¿En qué sentido puede tener la reflexión filosófica una tonalidad cristiana? ¿Puede el cristiano prestar beneficios al filósofo?

Forma de la semblanza

Completando lo relativo a la forma de la semblanza, debo señalar que las respuestas estructuradas orgánicamente de modo que presenten en una unidad coherente la totalidad del propio pensamiento, habrán de ser breves, no sobrepasando, normalmente, treinta páginas tamaño folio, mecanografiadas a doble espacio. Su conjunto, como diseño autobiográfico filosófico destinado a una obra colectiva, no puede ser un estudio analítico de los problemas filosóficos aunque con sello personal, sino la autoexpresión sobria y auténtica del propio pensador. En su unidad orgánica expondrá el pensamiento personal en su génesis, desarrollo y estructura actual, señalando, como es obvio, las respectivas razones cuando convenga.

I

DATOS PERSONALES Y OBRAS



1. DATOS PERSONALES

Nací en Pedralba (Valencia, España) el 4 de julio de 1906. Estudié humanidades en el Seminario de Valencia entre 1918 y 1922. Ingresé en la Compañía de Jesús el 10 de junio de 1922. Hice mis estudios y recibí el Doctorado en Filosofía en el año 1930 en el Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona, España).

Resido en la Argentina desde el 4 de marzo de 1932. Estudié Teología en la Facultad de Teología de San Miguel, cerca de Buenos Aires, y allí inicié mi carrera docente como profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica en 1938. Fui decano de esa Facultad y de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador en Buenos Aires. Vicerrector de esta Universidad, desde 1956 a 1962, volví a ocupar dicho cargo en 1965. Rector desde octubre de 1966 hasta noviembre de 1970. Desde esta fecha hasta 1974, rector de la Comunidad del Salvador y prorrector de la Universidad.

Fundador y director de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador desde 1967 y director del Instituto Latinoamericano de Investigaciones y Comparadas Oriente y Occidente (ILICOO) desde 1973.

Además de la labor docente he pronunciado numerosas conferencias en América Latina, USA y Europa. Con motivo de mi viaje por Oriente en 1960, auspiciado por la UNESCO, dentro del "Proyecto Mayor Oriente-Occidente", cumplí un intenso plan de conferencias, en las cuales expuse la realidad del hombre desde el punto de vista in-sistencial, en varias universidades del Japón, India, Taiwan, Filipinas e Indonesia.

Otras actividades: participación en congresos nacionales e internacionales de Filosofía y Estudios Orientales (1944-1980).

1940: organización de la Muestra Bibliográfica Internacional de la Filosofía Católica y de su posición en la Filosofía Universal. 1950, 1951 y 1965. profesor invitado de la Universidad de Georgetown (Washington, D.C. USA). 1952: organización de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del siglo XX (Buenos

Aires, Argentina). 1962: delegado del gobierno argentino a la XII Conferencia General de la UNESCO (París). 1962-1963: participación en el I y II Coloquio Interamericano de Intelectuales organizado por la Fundación Interamericana para las Artes (Nassau, Bahamas y Puerto Rico). 1963: misión oficial del gobierno argentino para estudiar el sistema educativo de la Unión Soviética, Polonia y Checoslovaquia. 1965: misión de la Comisión Nacional de la UNESCO en varios países hispanoamericanos para preparar el Coloquio Internacional sobre los Estudios Orientales en las Universidades de América Latina. 1966: presidente de dicho Coloquio que se celebró en Mar del Plata. 1968: organización y presidente de la Primera Reunión del Comité Coordinador Interuniversitario para América Latina y nombrado secretario ejecutivo hasta 1976. 1977: participación del "Coloquio de las Culturas" organizado por la UNESCO en (casa de Victoria Ocampo) San Isidro, Buenos Aires. 1982: organizador y presidente del I Coloquio Internacional sobre el Diálogo de las Culturas Oriente-Occidente, auspiciado por la UNESCO. 1983: participación en el Congreso Internacional de Orientalistas en Tokyo (Japón), en la Sección de la Asociación Internacional de Estudios Budistas. 1987: fui nombrado por el gobierno argentino como miembro del Consejo para la Cooperación Argentino-Japonesa a mediano y largo plazo. En el mismo año, del 8 al 10 de agosto, participé de la Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas (International Association of Buddhist Studies) en Berkeley, California, USA. 1988: fui condecorado con la Orden del Sol Naciente con rayos de oro y cinta colgante, otorgada por el emperador del Japón. 1989: participé de la IX Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas, en Taipei, Taiwan. 1990: fui designado *rector emérito* de la Universidad del Salvador. En julio del mismo año participé de la X Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas, en la UNESCO, París, Francia.

2. OBRAS

OBRAS FILOSÓFICAS.

Gráficos de historia de la filosofía (con la colaboración de Felipe Mc. Gregor, S.J.). Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1940, 24 ps.; 3ª ed., 1952.

Diccionario filosófico (dirección con Julio Rey Pastor y la colaboración de otros). Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1952, 1.114 ps.

La persona humana (Fundamentos psicológicos y metafísicos, aplicaciones sociales). "Biblioteca Iberoamericana de Filosofía". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1942, 234 ps.; 4ª ed., 1980, Ed. Depalma.

Metaphisica generalis sive ontologia. "Biblioteca Iberoamericana de Filosofía". Volumen III de la *Summa philosophica argentinensis Colegii Maximi St. Joseph.* Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1943, 416 ps.

Aristóteles. Vida, escritos y doctrina. "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1944, 153 ps.; 2ª ed., 1947.

Filosofía del cristianismo. "Colección Espiritualidad Cristiana". Editora Cultural, Bs. As., 1944, 175 ps

San Isidoro de Sevilla (biografía, escritos, doctrina). "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1945, 150 ps.

Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa. "Colección Hoy". Editorial San Miguel, Bs. As., 1946, 120 ps., edic. portuguesa.

La esencia de la filosofía tomista. "Colección Moderna". Editorial Verbum, Bs. As., 1947, 470 ps.

Heidegger: el existencialismo de la angustia. "Biblioteca de Filosofía Contemporánea". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1948.

Filosofar y vivir (esencia de la filosofía). "Biblioteca de Filosofía Contemporánea". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1948, 103 ps.

Filosofía de la religión. "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, 1ª y 2ª ed., Bs. As., 1949, 160 ps.

Sartre: el existencialismo del absurdo. "Biblioteca La Filosofía de Nuestro Tiempo". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1949, 120 ps.; 2ª ed., 1952.

Sartre y su existencialismo. "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, 1ª y 2ª ed., Bs. As., 1952, 167 ps.; 3ª ed., 1967. Edición portuguesa, 1ª ed., 1959.

Introducción a la filosofía. Editorial Estrada, 2ª ed., Bs. As., 1954, 360 ps.

¿Qué es el catolicismo? "Colección Esquemas". Editorial Columba, Bs. As., 1954; 3ª ed., 1963.

¿Qué es la filosofía? "Colección Enciclopedia Pulga". Ediciones G.P. Barcelona, 1954, 64 ps.; 2ª ed., Club de Lectores, Bs. As., 1973.

¿Qué es el existencialismo? "Colección Enciclopedia Pulga". Editorial Pulga, 1954, 64 ps.

Mi visión de Europa. Ediciones FUS. Facultades Universitarias del Salvador, Bs. As., 1956, 203 ps.

Libertad y cultura. Ediciones Ciudad y Espíritu, Bs. As., 1958, 160 ps.; 2ª ed., 1964, Club de Lectores.

Más allá del existencialismo. "Biblioteca Filosófica". Editorial Luís Miracle, 2ª ed., Barcelona, 1958, 198 ps.

Tres lecciones de metafísica in-sistencial. Conferencias pronunciadas en el Instituto Filosófico de Balmesiana. Editorial Balmes, Barcelona, 1961, 52 ps.

Vida y educación en los países comunistas. "Colección Esquemas". Editorial Columba, Bs. As., 1964, 211 ps.

Filosofía budista. Ediciones Troquel, 1968, Bs. As., 525 ps.; 2ª ed., 1973.

Persona y sociedad, hoy. "Colección Ensayos". Editorial Universitaria de Buenos Aires, 76 ps., 1970; 2ª ed., 1981.

¿Qué es el yoga? "Colección Esquemas". Editorial Columba, 2ª ed., Bs. As., 1971, 151 ps.

Introducción a Teilhard de Chardin (el cosmos, el hombre y Dios). Editorial Tea, Bs. As., 1975, 169 ps.

El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard. "Colección Oriente-Occidente". Ediciones Depalma, Bs. As., 1976, 154 ps.

Filosofía de lo femenino. Ediciones Depalma, Bs. As., 1978, 61 ps.

OBRAS ESPIRITUALES.

Marietta, flor de santidad. (María Cecilia Silveira Baladán). 1942, 128 ps.

Mi ideal de santidad. "Colección Espiritualidad Cristiana". Editora Cultural, Bs. As., 1943, 238 ps.; 3ª ed., Ed. Poblet, Bs. As., 1955. Edición italiana, 1956.

Espero en Dios. Rade Argentina, San Miguel, 1947, 160 ps.; 2ª ed., Ed. Poblet, 1953.

OBRAS DE OTROS AUTORES: TRADUCIDAS O DIRIGIDAS POR EL P. I. QUILES, S.J.

Suma teológica, de Santo Tomás de Aquino (Selección). Introducción y notas del P. I. Quiles. "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1942, 158 ps.; 7ª ed., 1966.

Edición completa de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, iniciada por L. Castellani, y continuada a partir del tomo VI por el P. I. Quiles Editorial Club de Lectores, Bs. As., 1944-1951 (con excepción de los tomos XIII y XIV, preparados por A. Ennis).

Tratado de unidad del entendimiento, contra los averroístas, de Santo Tomás de Aquino; traducción, introducción y notas del P. I. Quiles. Editorial Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 76 ps.

Suma de ascética y mística de Santo Tomás de Aquino, Selección y traducción del P. I. Quiles. Ed. Guadalupe, 1945.

Curso de filosofía, de C. Lahr, S.J. Traducción revisada y ampliada por el P. I. Quiles. Ángel Estrada y Cía. Editores. Bs. As., 1946, 2 vols.

El alma, la belleza y la contemplación, de Plotino (selección de las Enéadas). Traducción con prólogos y notas del P. I. Quiles. "Colección Austral". Editorial Espasa-Calpe Argentina, 1ª y 2ª ed., Bs. As., 1950, 148 ps. Ed. en portugués: *Plotino, a alma, a belheçã e a contemplação,* Ed. Nova Acrópolis, São Paulo, 1981.

Suma contra los gentiles, de Santo Tomás de Aquino. Primera traducción castellana por M. M Bergadá. Introducción y notas del P. I. Quiles. Club de Lectores, 4 volúmenes, 1ª ed., Bs. As., 1951.

Bibliografía filosófica del siglo XX. Catálogo de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX. Dirección

Ernesto G. Gietz. Prefacio por P. I. Quiles. Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel, Bs. As., Ediciones Peuser, 1ª ed., Bs. As., 1952, 466 ps.

Del gobierno de los príncipes, de Santo Tomás de Aquino. Edición e introducción del P. I. Quiles. Biblioteca Filosófica. Editorial Losada, Bs. As., 1964, 261 ps.

OBRAS COMPLETAS DE ISMAEL QUILES, S.J.

— A partir de 1978 Ediciones Depalma inició esta serie.
— Las *obras* incluídas en un volumen como parte de él se marcan con +.
— Los *artículos* incluídos en un volumen no tienen marca.

Vol. 1. — *Antropología filosófica in-sistencial* (1978).
+ 1. Más allá del existencialismo (filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — *La persona humana* (1980).

Vol. 3. — *Introducción a la filosofía* (1983).

Vol. 4. — *Filosofía y religión* (1985).
+ 1. Filosofía de la religión.
+ 2. Filosofía del cristianismo.

Vol. 5. — *Filosofía de la educación personalista* (1981).

Vol. 6. — *Filosofía y vida* (1983).
+ 1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
+ 2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — *Persona, libertad y cultura* (1984).
+ I. Libertad y cultura.
+ II. Persona y sociedad, hoy.
+ III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la UNESCO.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — *Qué es el catolicismo* (1985).
+ 1. Qué es el catolicismo.
+ 2. El catolicismo en la Argentina, hoy.
3. Estudios varios.

Vol. 9. — *Aristóteles* (1986).
+ Vida, escritos y doctrina.
Vol. 10. — *Plotino* (1987).
(El alma, la belleza y la contemplación).
Vol. 11. — *Qué es el yoga* (1987).
(Filosofía, mística y técnica yogas).
Vol. 12. — *El alma de Corea* (1987).
(Educación, cultura, filosofía).
Vol. 13. — *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla* (1987).
(Estudio comparado con la filosofía in-sistencial).
Vol. 14. — *Escritos espirituales* (1987).
+ Mi ideal de santidad.
+ Marietta..., flor de santidad.
+ Espero en Dios.
Vol. 15. — *El existencialismo* (1988).
+ I. Introducción al existencialismo.
+ II. Sartre, el existencialismo del absurdo.
+ III. Heidegger, el existencialismo de la angustia.
IV. Marcel, el existencialismo de la fidelidad al misterio del ser.
V. Lavelle, el existencialismo de la interioridad óntica.
Vol. 16. — *Francisco Suárez, S.J. Su metafísica* (1989).
1. La significación filosófica de Francisco Suárez.
2. La intuición fundamental de la metafísica de Suárez.
3. Un estudio original sobre Suárez.
4. Francisco Suárez, el "Doctor Eximio".
5. Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez.
6. Introducción a la metafísica.
7. Investigaciones metafísicas.
Vol. 17. — *La interioridad agustiniana* (1989).
1. La interioridad agustiniana en los "soliloquios".
2. La interioridad en el diálogo agustiniano del "Orden".
3. La interioridad en el diálogo "del Maestro".
4. Para una interpretación integral de la "iluminación agustiniana".
5. Confesiones.
Vol. 18. — *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII* (1989).
1. La filosofía escolástica en América Latina durante la Colonia.

2. Las primeras obras de filosofía impresas en América y su significado histórico.
3. Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.J., dentro de la historia de la escolástica.
4. Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile.
5. Obras de filosofía existentes en la biblioteca jesuítica de la universidad de Córdoba, en la fecha de la expulsión.
6. El pensamiento filosófico venezolano en los siglos XVII y XVIII.
7. La libertad de investigación filosófica en la época colonial.

Vol. 19. — *La esencia de la filosofía tomista* (1990).
Vol. 20. — *Cómo ser sí mismo* (1990).
Vol. 21. — *Estudios sobre Ortega y Gasset* (1991).
Vol. 22. — *Estudios sobre filosofía latinoamericana contemporánea* (1992).

Colección "Un encuentro con Ismael Quiles" (Editorial Lumen).

1. — *Vida y filosofía.*
2. — *Sobre la esperanza.*
3. — *Sobre la santidad.*
4. — *Yoga y cristianismo.*
5. — *Esencia de lo femenino.*
6. — *Mi itinerario interior.*

Sobre la filosofía in-sistencial.

Heinrich Beck, *Ex-in-sistencia* (Estudios sobre filosofía personalista in-sistencial). Traducción del original alemán por el Prof. Dr. Francisco J. Weismann. Título original: *Ex-insistenz*, Editado por la Fundación "Ser y Saber" en la Argentina, Buenos Aires, 1990.

Varios, *Actas del I Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial* (agosto de 1979), Ed. Depalma, Buenos Aires, 1981.

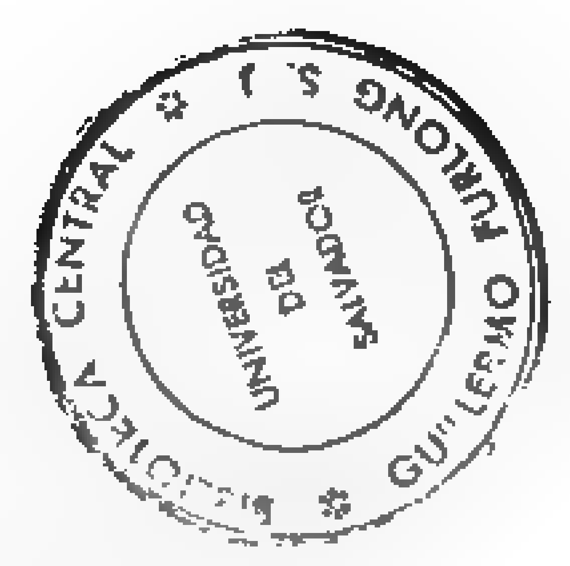
Varios, *Actas del II Coloquio Internacional sobre Filosofía In-sistencial y Educación* (agosto de 1981), Ed. Depalma, Buenos Aires, 1983.

Varios, *Actas del III Coloquio Internacional sobre Filosofía In-sistencial y Cultura* (agosto de 1983), Ed. Fundación "Ser y Saber", Buenos Aires, 1988.
Varios, *Akten des IV Interkontinentalen Kolloquiums zur Philosophischen In-sistenzanthropologie* (September 1986 an der Universität Bamberg), Ed. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1988.
Varios, *Actas del V Coloquio Internacional sobre Antropología Personalista In-sistencial* (México, setiembre de 1990) (en prensa).
Varios, *Actas del VI Coloquio Internacional sobre Antropología Personalista In-sistencial* (Madrid, Valencia, España, 1991) (en prensa).

II

GÉNESIS Y DESARROLLO DE MI PENSAMIENTO FILOSÓFICO





1. LOS ANTECEDENTES

Cuando inicié los estudios de filosofía, en setiembre de 1927, en el Colegio Máximo de San Ignacio (Sarría, Barcelona), aportaba ya, como base, una "cosmovisión cristiana". La había recibido en mi niñez, la había asimilado con más precisión durante mis estudios humanistas en el Seminario de Valencia, y, sobre todo, la había consolidado como un ideal vivido místicamente durante los dos años del noviciado jesuíta en Gandía (provincia de Valencia). Finalmente había tenido la oportunidad de confrontarla con la cosmovisión del mundo griego y latino durante los tres años de estudios humanísticos Veruela (provincia de Zaragoza).

Se trataba de la cosmovisión cristiana que había recibido con toda espontaneidad en el seno de mi familia, y que, con un elemental raciocinio, la consideraba natural. Recuerdo con claridad lo que tal vez fue mi primera reflexión racional para fundar esa cosmovisión. Ignoro la edad precisa, pero, sin duda, no era superior a los siete años. Jugaba en la calle con otros chicos, sentados todos en la acera, y un primo mío algo mayor que iba a un colegio de Valencia nos dijo a los demás: "¿Queréis que os pruebe la existencia de Dios?". Tomó una piedrecita y continuó: "Si Dios no existiera, esta piedrecita tampoco existiría". Yo capté en seguida la conexión lógica que mi primo establecía, y recuerdo que experimenté una especial seguridad y satisfacción. Vi todo el hombre y todo el uni-

verso creado y sustentado por Dios, como su primer principio de origen y permanencia.

Mi cosmovisión, como ya he indicado, tomó un aspecto más decididamente religioso, al encuadrarse, durante el noviciado jesuíta, dentro de la ascética y mística propia de los "Ejercicios Espirituales" de San Ignacio de Loyola. La base "racional" del Principio y Fundamento, daba una coherencia lógica a mi concepción del universo y de la vida, a su sentido, y muy en particular me ayudaba a "comprender" el puesto del hombre en el cosmos, en el mundo y en la historia. Intelectualmente era clara para mí esa concepción, que ya se apoyaba en una reflexión inicial sobre sus dos bases fundamentales: la "racional", para probar la dependencia del mundo y del hombre respecto de un Ser Supremo, creador y providente, y la "histórica" para mostrar el hecho de la revelación cristiana, como base de mi fe en Cristo y su Iglesia.

Queda así resumida la cosmovisión que, al comenzar mis estudios filosóficos, llevaba en mi interior, con una convicción no del todo crítica, no porque dejase de confrontarla con las exigencias de la razón, sino porque no había podido realizar todavía sobre ella una reflexión metódica, es decir, con el rigor del saber filosófico. Se trataba, sin duda, de una visión cristiana del hombre, del mundo, de Dios y de la historia: un realismo ingenuo y seguro de sí. El hombre compuesto de cuerpo y alma, materia y espíritu individual, inmortal, libre, responsable. Dios, Ser Supremo Personal, con gran acento en su carácter de Creador de todas las cosas, a la vez providente y paternal conductor del mundo, de los hombres, y del universo físico y moral. La ética se basaba en una idea objetiva de la justicia, en la creencia de que Dios había puesto un orden natural en las cosas, que el hombre debía respetar y cumplir. La felicidad en este mundo y después de la muerte dependían del cumplimiento de estas normas, tanto individuales como sociales,

que yo aprehendía como objetivamente válidas, naturales e inmutables. Este marco severo de las normas como condición de la felicidad, garantizado por la omnipresencia vigilante de Dios, no constituía un ambiente duro y agobiante a mi espíritu. No era un mundo de adustez y de pesadumbre, al estilo jansenista, sino que las ideas de esperanza y confianza en Dios daban más bien una tonalidad luminosa, optimista y aliviada de la vida, algo así como el niño pequeño que se siente seguro, cómodo y feliz, guiado por sus padres, aunque a la vez se sienta dependiendo de ellos y, con frecuencia, un tanto reprimido en sus expansiones infantiles.

Desde el punto de vista moral, se trataba de un universo de buena voluntad y de amor al prójimo, que uno aprendía directamente con las enseñanzas del evangelio y del sacrificio individual de los demás, especialmente por su salvación eterna. La concepción cósmica y aun humana podía clasificarse, en cierta manera, como de un orden previo establecido, por cuanto en el cosmos consideraba un esquema de estructuras naturales estables, que actuaban con determinadas leyes, siempre de la misma manera, de modo que el progreso interno no rompía los moldes fijos del universo y de la historia. El cosmos y el hombre iban cumpliendo siempre de la misma manera su actividad, y lo único en verdad transitorio en el universo éramos los individuos que pasábamos por él, cumpliendo la misión individual temporal, para llegar después a un estado eterno definitivo de acuerdo con nuestros propios merecimientos.

Pero ese orden cósmico estático tenía también su dinamismo. Por cuanto esas estructuras actuaban para ir cumpliendo un proceso universal que era el resultado necesario de las diversas estructuras, dentro de un juego de condiciones, a veces imprevisibles científicamente; dinamismo, sobre todo, en el hombre, porque la historia la iba labrando

también el hombre mismo. Aunque dentro de un margen determinado, era el hombre el responsable del proceso histórico, del progreso, y de la realización de un ideal del hombre y del universo.

En cuanto a la relación entre la razón y la fe revelada, aparecía tan natural que no se había planteado un posible conflicto, ni siquiera una tensión. La revelación cristiana, única que consideraba verdaderamente sobrenatural, advenía al mundo de la razón, lo superaba y desbordaba, abriéndole nuevos horizontes insospechados para la razón misma, pero sin oposición ni contradicción. Era una ampliación del horizonte, y no una restricción.

Mi actitud durante la niñez, es decir, mi cosmovisión cristiana, no dejaba de ser infantil, pero tenía ya un cierto valor de adhesión consciente, a la creencia de un Ser Supremo, en contraposición, consciente también, a la falta de fe. De esta falta de fe, es decir, de una actitud directa y explícitamente atea, tenía ejemplos en mi familia, ya que mi abuelo materno y mis tíos no eran creyentes. Mi padre no era tampoco exteriormente creyente, pero murió cuando yo era muy niño, por lo cual no pudo influír en mí. En cambio, mi abuela materna, mi madre y mis tías maternas todas eran muy creyentes, y sin duda que por la orientación que ellas daban a la familia, entré desde niño en el mundo de la fe. También en el mismo pueblo tenía ejemplos contrarios entre sí. Había, en efecto, un grupo notable de no creyentes, que hacían profesión pública y sistemática de ello, e incluso habían organizado una escuela propia laica para sus hijos, en la cual se excluía la enseñanza de la religión. Por lo demás, las festividades religiosas llenaban, en determinados días, la vida del pueblo, y era esta atmósfera en la que yo me sentía insertado con naturalidad.



2. LA FORMACIÓN FILOSÓFICA

El sistema filosófico que asimilé en los tres años de estudios fue el de la "escolástica suarista". Es decir, la línea que va de Aristóteles a Sto. Tomás, de quien se tomó la base escolástica, pero con ciertas precisiones que introdujo el filósofo y teólogo jesuíta Francisco Suárez (1548-1617). En conjunto, el esquema escolástico-suarista, que todos mis profesores enseñaban, me parecía el más ajustado a la realidad, tal como la experimentamos. Entendido como un marco racional, me satisfacía, sobre todo, por su mayor coherencia lógica interna. Esto último lo sigo pensando, aunque, considerado el sistema como expresión adecuada y exclusiva de la realidad, hay que distinguir el grado de valor de ciertas líneas básicas y también el de otras teorías que son, tan sólo, hipótesis complementarias. Pero, en cuanto la escolástica misma expresa un realismo crítico, respecto de la teoría del conocimiento, una visión trascendente del hombre y del universo, una idea del hombre espiritual y libre, y un orden básico moral y social, mis reflexiones críticas me han dado una visión de la realidad cada vez más fundada. El esquema metafísico de acto-potencia, existencia-esencia, sustancia-accidente, causa-efecto, responde también a la fenomenología de la realidad, aunque ulteriores elaboraciones doctrinales pertenezcan sólo a las "cuestiones disputables". En este sentido, creo que mi trabajo ulterior se orientó, en primera instancia, a encontrar el último fundamento del valor objetivo de la misma filosofía escolástica; pero, al hallarlo en

la experiencia interior o "in-sistencia", comprobé que este mismo hecho era ya una iluminación y, por cierto, la más originaria, del conjunto mismo de los conocimientos integrantes de la filosofía. De hecho fue, según mi impresión, una "fundamentación" de la escolástica, y una "complementación" en varios aspectos de ella.

Guardo un gran recuerdo de los profesores que tuve en los tres años de formación filosófica (Colegio Máximo de San Ignacio, Sarriá, Barcelona, 1927-1930). Fueron ellos para mí un ejemplo, un aliciente y un estímulo para mirar hacia grandes horizontes. Así, por ejemplo, los Padres Miguel Florit (Crítica), Fernando Palmés (Psicología), Francisco Marxuach (Metafísica), Eduardo Victoria (Química), Francisco Pugiula (Biología), fueron hombres, a la vez, sabios y abiertos a los problemas de su tiempo.

Es natural que en estos tres años no pudiera hacer un estudio crítico personal, tan a fondo como se realiza en un trabajo de investigación. El inmenso material de la filosofía escolástica había que irlo conociendo y comprendiendo en su problemática y en sus fundamentos. Era más tiempo de comprender que de criticar a fondo. La crítica de un alumno no puede ser más que lo suficiente para excluír las incongruencias más salientes.

El sistema escolástico me sirvió de gran base para los estudios teológicos y para la enseñanza de mis primeros años de profesor de filosofía. Fue sólo en este período cuando pude hacer un análisis crítico más personal del esquema de la escolástica, de su valor de conjunto, y de la necesidad de integrarlo con aportes de otras filosofías, ya que todas, en el fondo, trabajan por hallar "la filosofía".

Pero no puedo dejar de estar satisfecho del itinerario de mi formación filosófica. Considero en particular valiosa la base de la filosofía escolástica, no sólo por su contenido "fundamental", que se puede llamar la filosofía "perenne", y que me ubicó segura y críticamente en las coordenadas

del universo y del hombre, sino porque me ofreció un método de análisis, un hábito de precisión y una actitud serena para distinguir, ordenar e integrar los diversos elementos de cada problema y de la totalidad de ellos. Creo que si no me he sentido nunca perdido en el complejo camino de la filosofía, a pesar de estar acechado por las sombras y oscuridades que rodean la limitación humana, lo debo en gran parte a la llamada "formación escolástica". Por eso, aun después de cuarenta años de enseñanza de la filosofía sigo pensando que la mejor formación la ofrece la escolástica; sólo que se le debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial humana.

Tal vez el tema filosófico al que dediqué mayor atención fue al del valor del conocimiento. La pregunta de Descartes y su duda metódica me parecían justificadas. La superación del realismo ingenuo era fácil por las mismas comprobaciones experimentales y por el proceso racional, lo mismo que la del escepticismo, el cual, por el hecho de ser antinatural, señalaba ya un sofisma interior a su misma afirmación y actitud escéptica. En la búsqueda del fundamento último del valor de nuestro conocimiento, me parecía que las diversas teorías aportaban un elemento para una solución integral. Pero el punto más sólido y, por así decirlo, primero, en que nuestra mente hace pie en la realidad, lo hallé en la conciencia de sí mismo que tiene el hombre. El primer paso cartesiano era correcto. Pero los siguientes resultaban insuficientes por falta de lógica o de realismo. Un trabajo del P. Gabriel Picard, S. J., *Le problème critique fondamentale* (1923), me sirvió de base para un primer estudio escolar del problema. Había una gran coincidencia con mi experiencia personal por la seguridad que tenía de estar en contacto con lo real. Ahí veo la semilla de la filosofía in-sistencial, que luego concretaría como expresión más elaborada y madura de mi filoso-

fía. Pero estaba lejos de vislumbrar que ese primer conocimiento era algo más que el punto de partida de la filosofía. Lo consideraba, tan sólo, una "condición previa" para poder analizar con auténtica certeza los problemas sobre el hombre, el universo y Dios. No tenía la más remota idea de que ese pequeño núcleo de la realidad del propio yo me daba los hilos mismos para conectar y fundamentar ónticamente los grandes problemas de la filosofía.

El estudio reflexivo de Descartes, Hume y Kant no pudo hacerme perder mi confianza en la metafísica. A ello convergían las diversas soluciones del problema del conocimiento que entonces tenían mayor vigencia, desde la teoría de las tres verdades evidentes por sí mismas (Balmes), hasta la aproximación que el cardenal Mercier hizo con el kantismo para superarlo, la que con más técnica y profundidad realizó el P. Maréchal, así como las modernas interpretaciones tomistas del problema del conocimiento: L. Noel, J. Maritain, E. Gilson, J. de Vries... Todas tenían valor, pero su fuerza última nacía del contacto inmediato con lo real que se nos da en la experiencia de nuestro propio ser. Desde entonces me he movido con serena reflexión filosófica en un realismo crítico moderado, pues, si por una parte estaba seguro de una presencia de lo real y de ciertos rasgos fundamentales, la misma complejidad huidiza del ser obligaba a reconocer las limitaciones de nuestra inteligencia para una completa y dogmática conquista de todos los aspectos del ser.

Al terminar los estudios de filosofía quedé admirado del gran panorama que se había abierto ante mí y que me había aclarado los interrogantes más básicos de la vida humana: los del conocimiento, del sentido de la vida, del orden moral y social, del cosmos y de Dios. Sin embargo, la filosofía no era para mí una vocación personal, sino un instrumento de formación para otras actividades de orden apostólico, social o científico. Preferentemente me incli-

naba por esta última orientación. Por eso durante el año de magisterio subsiguiente a los estudios filosóficos, comencé a cursar el bachillerato científico. Por entonces mi vocación preferente era la física o mejor la ultrafísica, es decir, el mundo de las estructuras últimas de la materia, los secretos del microcosmos. Era una forma de entrar en el corazón secreto de la realidad cósmica. Pero tuve que interrumpir la carrera por razones de salud y además partir a la Argentina cuando la República Española disolvió la Compañía de Jesús en España a principios de 1932.

En el Colegio Máximo de San José (San Miguel, Pcia. de Bs. As.) cursé los 4 años de teología escolástica. Dos grandes recuerdos tengo de aquellos intensos años de teología. En primer lugar, quedé impresionado de la gran coherencia racional con que la escolástica analizaba los datos de la revelación y sacaba las consecuencias para la mayor comprensión del cristianismo, de la Iglesia y de la vida. Los grandes teólogos han dejado en sus tratados y comentarios un monumento filosófico-teológico, moral, jurídico y social, que sigue siendo una cantera de insustituíble valor para la sabiduría humana.

En segundo lugar, me impresionó la unidad interna de la concepción teológica escolástica. Es un vasto sistema, una construcción grandiosa que busca satisfacer las exigencias de base real y la coherencia lógica de la razón humana. Y como la trama última de la teología escolástica es la metafísica, creo que sólo durante estos años de teología alcancé la visión global y coherente de la metafísica escolástica. Cada una de las grandes escuelas filosófico-teológicas de la tradición escolástica trata de realizar una síntesis que responda a las dos exigencias ya señaladas, de realismo y unidad, correspondencia con la realidad y coherencia lógica. Así el agustinismo, el tomismo, el escotismo y el suarismo. La teología y filosofía escolástica de la década de los años 30 todavía conservaban bien definidas las

corrientes representativas de las diversas escuelas. Durante el estudio de la teología pude alcanzar la visión global de la estructura íntima de cada escuela y el fondo de sus diferencias. Todas ellas representaban un serio esfuerzo racional por interpretar el mundo y la revelación. Mis preferencias, por formación primero y luego por convicción, fueron por la concepción suarista, que he considerado más realista y de mayor coherencia interior.

Pero, además del tomismo en que se basó Suárez, simpaticé con algunas tesis agustinianas y escotistas, en cuanto las consideré acordes con la realidad y coherentes con mi concepción total.

Traté de moverme con libertad entre los diversos sistemas escolásticos y no escolásticos.

Se puede decir que, al terminar la teología, había adquirido cierto dominio de la filosofía escolástica, que pude profundizar a propósito de la teología misma. Esta circunstancia, agregada a mi falta de salud para emprender una nueva carrera en ciencias físicas, determinó mi vocación y destino hacia la filosofía y se me designó para enseñar en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel en el curso de 1938. Desde entonces mi dedicación a la filosofía ha sido completa. Después de varios decenios, considero que la decisión vocacional fue acertada, y doy por ello gracias a Dios.



3. ELABORACIÓN PERSONAL

En realidad, mi elaboración personal de la filosofía comenzó al iniciar mis actividades como profesor, primero de Historia de la Filosofía y luego también de Metafísica. Mi interés primordial estuvo siempre centrado en la esencia del hombre y su destino; por eso mis primeros trabajos fueron sobre la persona humana y a este tema dediqué también mi primera obra. Se puede decir que mi pensamiento filosófico ha ido avanzando en tres etapas que podríamos denominar *racional*, *in-sistencial* y *sintetizadora* del pensamiento de Oriente y Occidente. Aclaremos, desde el comienzo, que no se trata de un proceso en que una etapa "excluye" la anterior, sino más bien la precisa y enriquece en su debida proporción.

a) Etapa racional (1938-1948)

En esta etapa mi pensamiento se movió dentro del horizonte básico racional de la filosofía escolástica. Con excepción del problema del conocimiento, para el cual siempre mantuve una solución de tipo vital e intuitivo como el contacto primero y sólido con la realidad. Consideraba que el principio y fundamento del valor de nuestro conocimiento intelectual, de la capacidad de la razón para conocer la realidad, se hallaba en la experiencia vital de nuestra autoconciencia, por la certeza que nos da el conocimiento del propio yo como realidad innegable. Esta experiencia rompía, por lo menos, el cerco del escepticismo

absoluto, ya que en la experiencia del propio yo se dan las condiciones óptimas para verificar la adecuación de nuestra inteligencia a la realidad: claridad e inmediatez.

Pero, aparte de esta especie de punto de partida para el filosofar, mi visión filosófica de los problemas se encuadraba dentro del método racional de la filosofía escolástica. Los problemas del ser, sus principios y sus causas, el problema del hombre, el alma, sus facultades y su destino, el del Absoluto con su existencia y su naturaleza, el problema moral, así como la relación de la filosofía con la revelación cristiana, los resolvía siempre apoyado en principios racionales. Las pruebas de la existencia de Dios, al igual que la naturaleza del alma, en base a la psicología racional, quedaban suficientemente aseguradas con las evidencias racionales. Tenía gran preocupación por la coherencia lógica interna del sistema, de manera que formase una totalidad unitaria bien estructurada. En este sentido me pareció descubrir en el "principio de unidad del ser", el fundamento y el hilo conductor que permitía aclarar los problemas fundamentales de la filosofía, tal como la escolástica lo sistematiza. A esta época pertenecen mis obras *La persona humana*, *Metaphysica generalis sive ontologia*, *La esencia de la filosofía tomista*, *Filosofía de la religión*, *Filosofía y cristianismo*, y el artículo *El principio de unidad de la filosofía escolástica*.

b) *Etapa in-sistencial (1948-1960)*

Dentro de mi objetivo fundamental, "la esencia más profunda del hombre", fue para mí de gran importancia el descubrir la conexión que la experiencia del propio yo tiene no sólo en relación con la trascendencia en general, sino también con los problemas fundamentales de la filosofía.

Las bases para este descubrimiento o experiencia nueva estaban ya dadas en trabajos anteriores. Al final de *La esencia de la filosofía tomista* señalaba la necesidad de "integrar" la filosofía tradicional tomista con elementos más vitales, lo que implicaba una dedicación más metódica al análisis de nuestras experiencias humanas profundas y fundamentales. En *La persona humana* había estado de hecho practicando tal método, ya que la primera parte la dediqué al análisis de la personalidad psicológica, basando la afirmación del yo ontológico-metafísico no sólo en un simple proceso discursivo, sino en las comprobaciones de nuestra vivencia interior o experiencia psicológica consciente. Además, en la misma obra mostré la relación que hay entre la unidad, la persona y el individuo, que debía serme muy útil en el futuro, aunque en esa oportunidad la conexión se mantuvo con exclusividad en el nivel racional.

Pero, con estos elementos, y ante los resultados negativos de la corriente existencialista, en la cual advertí enseguida un deficiente análisis de la existencia humana, traté de profundizar más metódica y sistemáticamente la analítica de la realidad concreta del hombre, es decir, nuestra más íntima experiencia existencial.

El resultado fue la comprobación de lo que he llamado la "esencia originaria" del hombre como su verdadero "primer principio" en el sentido aristotélico más estricto, es decir, su esencia y elemento primero (*arkhé*, *ousía*, *stoikhéion*), la realidad más última de nuestro yo: el "ser-en-sí". Esta característica ontológica del yo, del último sujeto (*hypokéimenon*) de nuestra experiencia interior, la denominé *in-sistencial* por cuanto *in* tiene ante todo sentido de interioridad y *sistencia* dice no sólo "ser" o "estar" sino estar "firmemente". Las demás características del hombre, que se incluyen en las definiciones dadas a través de la historia de la filosofía, me resultaron entonces, en cierta manera, "periféricas", ya que ellas no eran la última reali-

dad del hombre mismo, sino que se fundaban en otra realidad más profunda, que, en mi comprobación, era la "in-sistencia", el "ser-en-sí" propio del hombre. La estructura del ser del hombre se me aclaró en forma notable al visualizarla desde este último fundamento.

Pero no sólo la estructura propia del hombre, sino también los principales problemas de la filosofía recibieron, desde este fondo interior y último del hombre, una nueva luz para mí. En primer lugar, la metafísica, porque el ser en sí o in-sistencia no sólo revelaba al ser en sí individual, sino también se mostraba como portador del ser en cuanto ser, y me lo mostraba o hacía patente en mí mismo. En el seno de la misma experiencia aparecía ya la diferencia ontológica entre el ser individuo y el ser real. Es decir, que en la misma experiencia del yo individual se encuentra la experiencia del ser en cuanto ser. Ello ocurre por necesidad óntica, y por eso lo he llamado el "choque óntico". El "ser" se nos hace presente y patente por una especie de choque o sacudida que llama nuestra atención por su presencia, y nos despertamos a la conciencia misma del ser, en una forma necesaria e ineludible, desde el fondo mismo de nuestro ser-en-sí individual y a través de nuestra experiencia individual.

Pero no sólo recibimos el "choque óntico", sino también el "choque teológico", es decir, el de la necesaria presencia del Absoluto Personal, o Dios. Porque, en la misma experiencia insistencial individual, experimentamos también algo que se nos presenta como nuestro "último fundamento", que necesariamente aparece en el campo de nuestra misma experiencia individual. La realidad del Absoluto trascendente se hace así, en primera instancia, presente al alma, pues el fundamento mismo del "ser en cuanto ser", no se muestra como base definitiva. El verdadero "último fundamento" se nos aparece en el Absoluto, que "es" ya "por sí mismo". Su carácter de Persona lo compro-

bamos en el hecho de que dialogamos con Él, por captarlo como el Ser absolutamente "consciente" de sí y de sus obras, del universo y de cada hombre.

De la misma manera, el carácter social del hombre, es decir, el encuentro con el prójimo, surge también en nuestra experiencia interior. Lejos de sentirnos encarnados en la pura subjetividad, nos sentimos, desde lo más hondo de ser-en-sí, "abiertos" hacia "el otro". Esta apertura se hace patente inmediatamente, y la experiencia del encuentro o del choque del prójimo complementa y confirma nuestra experiencia original de apertura al prójimo.

También con el mundo exterior y con la historia la conexión originaria se realiza en el hombre desde la insistencia, desde el ser-en-sí, ya que sólo "desde sí" el hombre puede instalarse en el cosmos como hombre y en la historia como tal.

El desarrollo de esta concepción filosófica insistencial quedó expuesto en la obra *Más allá del existencialismo, Filosofía in-sistencial.* Y también en otros trabajos: *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* y *Das Wasen des Menschen.*

c) Síntesis de Oriente y Occidente (1960)

A mediados de 1960 inicié un viaje de estudio por diversas universidades de Asia con el apoyo de la UNESCO. Mi objetivo era conocer más de cerca la cultura de aquellos pueblos, no sólo la teoría en los libros sino la encarnación de ella, tal como actualmente la viven, a fin de captar la idea oriental acerca de la esencia del hombre. Comencé el estudio del budismo en el Japón. Desde el primer momento me resultó fácil el diálogo con la filosofía oriental. Dada mi concepción filosófica insistencial, basada en la interioridad como método y metafísica del hombre, hallé en seguida cierta coincidencia de ambiente. La esencia del

hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo. Así me lo enseñaban los maestros budistas vivientes, lo mismo que las escuelas tradicionales, en especial el budismo Zen. Pero en el interior del sí, hay que sobrepasar la experiencia del "yo" individual, para comprobar que el "verdadero ser" interior y último es idéntico al Primer Principio y Única Realidad universal, el Absoluto. En la India me dirían lo mismo: "Tú eres Esto (el Absoluto)" (*Tat twam asi*). La conclusión teórica predominante era la misma en Japón e India: la esencia real del hombre es el Absoluto mismo, el Primer y Único Ser.

Sin duda que las diversas escuelas filosóficas del Oriente nos han legado un respetable esfuerzo por descifrar la última esencia de los seres y, en particular, del hombre. Me refiero en especial aquí al hinduísmo y al budismo, que he podido estudiar más de cerca. Las obras de sus grandes maestros rivalizan en vigor lógico e ingenio con las de Occidente: griegas, medievales o modernas. Me encontré más cerca de algunas escuelas, como el amidismo budista y, sobre todo, el movimiento hindú llamado bakti (devoción), que hace resaltar, en la práctica al menos, el aspecto personal de Brahman, como sucede en la hermosa obra clásica *El canto del Señor (Bhagavadgita)*.

Pero en casi todas las escuelas el supuesto fundamental, tácito o expreso, es la reducción de todos los seres individuales a una sola Realidad Absoluta, de la cual aquéllos son ilusorias manifestaciones que es necesario superar. La negación de la personalidad en Dios y de la individualidad en los seres es, ante todo, la esencia de la Escuela Vedanta, pero parece ser el trasfondo metafísico del budismo y del hinduísmo.

Como es de suponer, yo tenía que confrontar este análisis de la interioridad según la filosofía oriental, con mi propia experiencia y, en cuanto me era posible, con la de los otros seres humanos. Si en el "método" in-sistencial había

gran coincidencia, no así en la "interpretación" de los datos de la experiencia interior y en las afirmaciones subsiguientes, pues la diferencia se presentaba muy profunda: la negación de la personalidad individual, por considerarla ilusoria y la afirmación de un Absoluto como único ser, son incompatibles con mi experiencia, según la cual es imposible desconocer la realidad de la personalidad individual, así como su diferencia frente al Absoluto.

Pero el contacto con la filosofía oriental me permitió enriquecer mi concepción de la filosofía y del hombre con aspectos valiosos que no habían adquirido su debido relieve todavía en mí. Voy a señalar tres:

a) *La idea de "filosofía"*. Es claro que yo había podido comprobar que la filosofía no se restringe al método racional y abstracto y que, por tanto, no era éste el único acceso a la metafísica. El análisis de los últimos estratos de nuestra experiencia interior ya era auténtica filosofía, porque cumple los requisitos de ella: conocimiento de una realidad última en forma metódica. Si la filosofía es el conocer de lo último, el análisis de la última realidad de mi ser, tal como aparece en mi experiencia, es auténtica filosofía. Lo señalé ya en mi ensayo *Filosofar y vivir* (1948) y más todavía en *Más allá del existencialismo* (1958).

Pero el Oriente agregaba un matiz más profundo todavía. Si no se llega a la "vivencia" o "conocimiento vivido" de la última realidad del yo y del Absoluto, no se alcanza su verdadero conocimiento; yo diría, se pierde lo mejor del conocimiento, por cuanto el conocimiento discursivo y racional es, por su naturaleza, lejano, abstracto, imposible de "adecuar" a la realidad. Esto es cierto, aunque por su parte los "orientales" exageran cuando pretenden que en el conocimiento vivido del Absoluto el yo llega a diluírse hasta perder su autoconciencia, con lo cual pierde la visión de *toda* la realidad.

Más todavía, este conocimiento vivido o experimental del sí y del Absoluto coincide con la "autorrealización consciente". Es nada menos que llegar a ser uno mismo, lo que verdaderamente se es. De lo contrario se vive en la ignorancia de sí mismo y, en esta ignorancia, el hombre no "es", "no cumple" *su realidad*, pues está "enajenado".

Es decir, para el filósofo budista o yoga o vedanta, y aun para el mismo taoísta, el "conocer" y el "ser sí mismo" son iguales y, por tanto, la verdadera y auténtica "filosofía" es "autorrealización".

Se dirá que el "puro saber", el "puro conocer" y la "simple autoconciencia", no son la "realización" integral del hombre; que se requiere su actitud moral, su aceptación del bien y del "orden del ser" para que se "realice" plenamente. Por ello no se pueden identificar, sin más, filosofía y autorrealización.

Respondemos que es así cuando se entiende "filosofía", "saber" o "iluminación" en el sentido que estos términos no son un simple conocer o "saber" de la Última Realidad de sí y del cosmos, sino que expresan un acto vital integral del hombre: para los orientales, el auténtico "saber de la última realidad" no es un acto puro intelectual, sino que implica una trasformación profunda y efectiva del ser del hombre; es una *actitud* psicológica, una trasformación ontológica; es una "iluminación-actitud" o "iluminación-trasformación" en el sentido de las exigencias profundas de su verdadera realidad personal y de su ubicación en el orden del ser: la iluminación es así un acto integral que incluye el conocer y el ser, la Verdad y el Bien, el *logos* y el *ontos* del hombre.

No pretendemos afirmar, sin más, la teoría socrática de la "virtud-ciencia", susceptible de diversas interpretaciones. Tal vez se la pueda aproximar a la idea oriental de filosofía-autorrealización, en cuyo sentido sería aceptable.



Esta comprobación concordaba perfectamente con mi concepción del hombre como in-sistencia, y considero que completa y amplía el molde occidental de filosofía, en el cual ha predominado una construcción racional y una idea, casi exclusiva, de la filosofía como teoría pura "objetiva" y desinteresada. Nuestra concepción la hemos expuesto en nuestro artículo *Filosofía, autorrealización e in-sistencia* (incluído en *Qué es la filosofía*).

b) *Filosofía y religión.* En segundo lugar, la filosofía oriental, y particularmente el hinduísmo, ha presentado una nueva faceta de la *relación entre filosofía y religión.* En general, los occidentales le achacan con frecuencia que no distingue suficientemente entre ambas, que mezcla y confunde religión y filosofía. En Occidente la distinción es muy nítida. Nosotros la hemos expuesto en nuestros pequeños tratados *Filosofía de la religión, Filosofía del cristianismo* y *Qué es la filosofía.* Allí presentamos la distinción básica, de acuerdo con lo que podemos llamar "objetos formales". La filosofía es "conocimiento" de la realidad por sus últimos principios y, sobre todo, del Último Principio, del Absoluto, Dios. Religión es "actitud" del hombre frente al Último Principio, Dios, reconociéndolo como tal y ubicándose frente a Él debidamente por la adoración, respeto y aceptación de su carácter de Absoluto. La filosofía se acerca a Dios por el conocimiento: es un acto cognoscitivo. La religión se acerca a Dios por el reconocimiento: es una actitud vital moral, presupuesto el acto cognoscitivo. Filosofía y religión coinciden en el objeto: Dios, el Ser Supremo; se diferencian en el modo de relación: conocimiento teórico y actitud vital.

Sin embargo, el "modo oriental", aunque mezcla tal vez demasiado filosofía y religión, está señalando un aspecto importante, con frecuencia desconocido por los filósofos y teólogos occidentales: el conocimiento de Dios y la acti-

tud religiosa hacia Dios. *Cuando alcanzan una y otra su plenitud*, forman una simbiosis tan íntima que se llegan a fundir en *un solo acto*, el cual es, a la vez, filosofía y religión, es decir, conocimiento y reconocimiento; y en esa conjunción —que es la experiencia vivida, lúcida y profunda del Absoluto— la filosofía es más filosofía (más claro conocer) porque es religión, y la religión, a su vez, es más religión (más claro reconocer vital) porque es filosofía.

c) *Esencia del hombre y experiencia mística.* Ya en *Tres lecciones de metafísica in-sistencial* había dejado constancia de que la experiencia in-sistencial es, en el mismo acto y por su misma naturaleza, experiencia del yo, experiencia del ser y experiencia del Absoluto. Ello equivale a decir que es, a la vez, experiencia individual y experiencia metafísica; pero también, por ser experiencia del Absoluto, debería llamarse "experiencia mística".

Esta última conclusión no la había precisado ni, por lo mismo, formulado con claridad.

Empero, el estudio de las experiencias de los místicos budistas, me ayudó a comprobar que la experiencia metafísica (o del ser) y la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre. Lo que implica reconocer o admitir que todo hombre, en cuanto tiene conciencia o experiencia de sí como hombre, tiene también la experiencia del ser y la del Absoluto. Estas dos acompañan o están necesariamente implicadas en la misma experiencia humana como tal.

En efecto, me llamó la atención ver que algunos de los místicos medievales del Zen, llegaban al éxtasis en una experiencia que parecía más metafísica que religiosa, pues sentían la unidad indiferenciada en que todos los seres parecen hacerse uno, incluyendo el propio yo. Esto parece ser la intuición de lo que nosotros llamamos el ser en cuanto ser concreto, que "constituye" los seres con prescindencia

de sus diferencias. Pero, sin duda, era una experiencia, "en alta tensión", de la misma experiencia que, en "baja tensión", habitualmente tenemos en nuestra experiencia común insistencial, del yo y del ser.

Luego resultó fácil de comprobar que la experiencia de los místicos, cuando revelan la presencia y el choque explícito del Absoluto y del Dios personal (cual es el caso de los místicos cristianos), se trataba, en realidad, de una experiencia "supranormal", o "en alta tensión", de la presencia activa y trasformante de Dios en el alma, la cual, como en repetidos análisis hemos tratado de mostrar, se halla ya en la experiencia humana común, en la cual la misma experiencia del ser-en-sí implica la experiencia del mundo, del ser y del Absoluto.

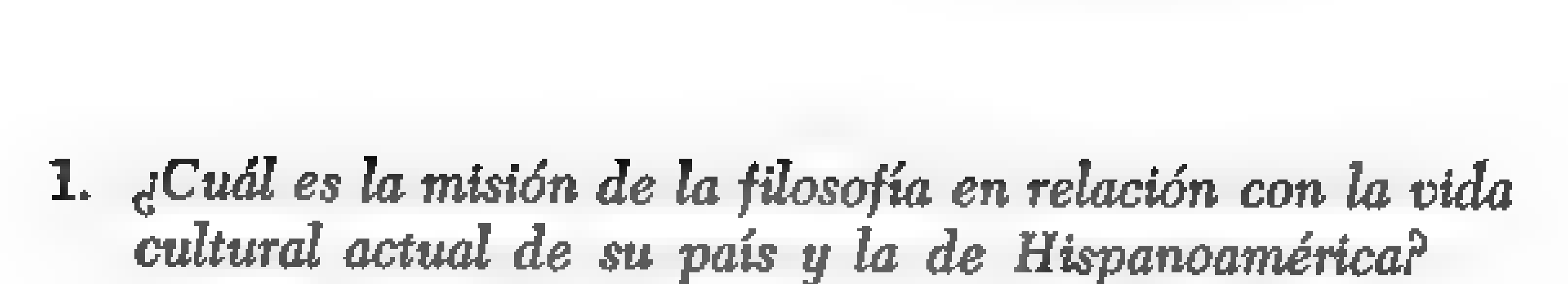
La conclusión para nosotros era fácil, y la formulamos a propósito de nuestro estudio del nirvana budista (*Filosofía budista*, ps. 290-295). La experiencia mística del Absoluto tiene, en esencia, el mismo contenido de esa experiencia común que sentimos, en mayor o menor grado, en nuestra toma de conciencia diaria de nuestro ser-en-sí y de cierta presencia o eco del Absoluto, en nosotros. Diríamos entonces que, en cuanto experiencia mística del Absoluto, ésta pertenece a la experiencia esencial del hombre, aunque en un grado mínimo. Sólo que se ha reservado en la terminología filosófica y teológica la denominación de "mística" cuando esa experiencia es "superior a lo normal", como decimos "a alta tensión". Esto nos pareció precisar e iluminar el aspecto más importante o culminante de la esencia del hombre.

III

PREGUNTAS ESENCIALES







1. *¿Cuál es la misión de la filosofía en relación con la vida cultural actual de su país y la de Hispanoamérica?*

1. En general, se puede decir que la misión de la filosofía en Hispanoamérica es la misma que en todas partes: la de ser la reflexión máxima, es decir, la más perfecta y consciente, del hombre sobre sí mismo (su ser y su destino), sobre la sociedad y sobre su situación histórica. Debe ser la verdadera "toma de conciencia" por parte del hombre de su propio ser y de su situación en el universo; función y misión que no puede cumplir ninguna otra ciencia determinada, porque su objeto está circunscrito a un área especial. La filosofía, en cambio, por su punto de vista universal, es la que tiene la misión de realizar ese acto reflexivo que abarca la totalidad del hombre, del universo y de la historia, acto por el cual definitivamente el hombre puede ubicarse, con plena conciencia humana, en la realidad y, por tanto, cumplir su misión como ser humano. Cualquiera que sea la circunstancia histórica de un país, de un continente o de una época, la misión de la filosofía será siempre la de ser la máxima expresión de la reflexión del hombre sobre sí mismo, es decir, de la conciencia humana y, por ello, del acto en el cual el hombre actúa más plenamente como tal.

2. Esta función de máxima expresión reflexiva está señalando otra misión propia de la filosofía, es decir, la de ser la *conciencia crítica* o, mejor dicho, la conciencia autocrítica de la humanidad sobre sí misma. No en el sentido negativo de censurar simplemente, ni menos aún de revolucionar o exacerbar para una rebeldía sistemática, sino de

mantener una visión serena, auténtica y comprensiva, para comprender al hombre y su situación en lo que tiene de auténtico y en lo que es desvío de las exigencias propias de su ser. El filósofo, en cada momento de la historia en que esté situado, debe tratar de mantener esa "serenidad de visión", para no ver la realidad distorsionada, porque, en este caso, pierde la visión equilibrada de la totalidad y de la verdad. El filósofo que no mantiene esa serenidad de visión, corre el gran riesgo de ser unilateral, de absolutizar lo que es relativo, de confundir una parte con el todo, un aspecto de la realidad con toda la realidad, cosa que es lo contrario de la auténtica filosofía.

3. Para cumplir su misión de máximo nivel de reflexión y de conciencia crítica propia del filósofo, éste debe tratar de tomar conciencia de la situación histórica del propio país, del continente y del mundo. No se puede aislar el hombre en sí del país, ni el país del continente, ni éste de los otros continentes. El filósofo ha de tener la visión de la unidad cósmica, debe tener conciencia cósmica.

2. *¿Qué método debe seguir hoy la enseñanza filosófica universitaria?*

El método puede expresarse, a nuestro parecer, en tres palabras: información, vivencia, creación.

1. En primer lugar, la universidad debe dar al estudiante de filosofía *información*. Información histórica y problemática. Es decir, el que accede al estudio de la filosofía debe recibir una visión panorámica del trabajo de la humanidad a través de la historia de la filosofía por responder a los interrogantes máximos del hombre. Un panorama objetivo y documentado, en el cual se le dé, no sólo la síntesis de los autores y sistemas, sino también el contacto inmediato con ellos, a través de una selección de lecturas fundamentales. De manera que el alumno pueda

tener una idea vívida del pensamiento de los grandes autores de la historia de la filosofía. Pero no sólo hay que darle la información histórica, sino también la *problemática*, es decir, un panorama general de los problemas de la filosofía misma. Una visión ordenada de los principales puntos, incógnitas, cuestiones que se plantea el hombre en su vida, le permite al estudiante, no sólo orientarse en medio de la selva de interrogantes filosóficos, sino también el ir ubicando los conocimientos que adquiere en cada momento en relación con los diversos problemas.

2. La *vivencia*. El profesor de filosofía, cualquiera que sea el nivel en que actúa, debe tomar conciencia de que está comunicando un "saber vital" por excelencia. Es decir, no puede permitir que el alumno esté pasivamente recibiendo las enseñanzas, como puede suceder en el caso del profesor de matemáticas, de física o química. La filosofía es una ciencia que afecta al hombre en lo más profundo de su ser, que responde a los interrogantes más íntimos del ser humano y, más todavía, que se apoya ante todo en las experiencias mismas de la vida humana. Por tanto, el profesor de filosofía debe cumplir con dos funciones que son en rigor socráticas. La primera es la de llamar habitualmente la atención del alumno sobre el hecho de que los temas y problemas planteados son sus propios temas vitales cotidianos. Son los grandes problemas de su vida, que él tiene necesidad de aclararse a sí mismo. "Es mi problema como ser humano, es tu problema como ser humano". "Es un saber que afecta a mi vida profundamente, es un saber que afecta a tu vida profundamente". El interés, por tanto, no es puramente teórico o de simple curiosidad, sino que decide mi autoubicación en el universo y en la vida, mi autocomprensión y mi autoconducción en la vida, así como mis relaciones con los demás y con la realidad histórica que tengo que vivir. El saber filosófico,

de esta manera, no es saber ajeno al hombre, sino el saber más íntimo y profundo, el que más afecta al hombre y el que todo hombre, en alguna forma, debe adquirir. Además de este llamado de atención a su conciencia de que está manejando sus propios problemas, es también necesario despertarlo a la conciencia de que la solución de esos problemas debe, ante todo, y de una manera especial, ser buscada por medio de la confrontación con la propia experiencia. El laboratorio de la filosofía es la experiencia humana, el conocimiento de sí mismo, la atención a la propia realidad de la existencia. El profesor debe apelar a la experiencia de cada alumno o, mejor dicho, debe tratar de que cada uno apele a su propia experiencia, creando así un hábito de "confrontación" de la teoría o análisis filosófico con la propia experiencia personal. De esta manera, es necesario acostumbrarlo al autoanálisis permanente, ya que éste es el laboratorio fundamental de la filosofía. Sólo sobre la base de este autoanálisis y de esta confrontación puede surgir una auténtica crítica frente a las teorías filosóficas.

3. El tercer paso en el método de enseñanza de la filosofía es el de suscitar el interés del alumno por la *creación filosófica*, por la investigación, por la búsqueda. Si se han cumplido los dos pasos anteriores, éste surge espontáneamente. El estudiante de filosofía que ha logrado la debida *información* por una parte, y que, por otra, ha captado, ha sentido la necesidad de *indagación* de los problemas de la filosofía, que son los problemas suyos y de toda la humanidad, y que ha podido ya sentir la riqueza, la eficacia y el estímulo propio del autoanálisis y de una crítica que confronta permanentemente las ideas con la experiencia, con facilidad siente la vocación de buscar por sí mismo, es decir, de *investigar*. Entonces no hay más que guiar al estudiante por el verdadero método de investigación científica aplicado a la filosofía, a fin de que él pueda

tener conciencia de que se mueve con alguna seguridad en el difícil, pero necesario camino de la búsqueda permanente de la verdad por parte del hombre.

3. *¿Qué hacer para que la filosofía alcance a las grandes masas populares y a la juventud en gran escala?*

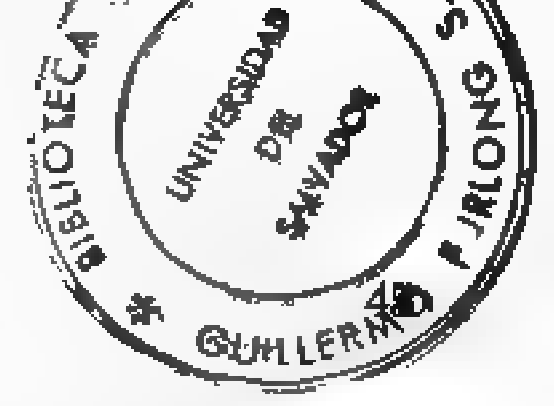
1. Ante todo, y teniendo en cuenta que la filosofía es el elemento fundamental de la "formación humana", es necesario darle su debido lugar en el proceso educativo. Creemos que se debe poner a la filosofía en la base de la educación. Lo que podríamos llamar la "formación filosófica", el "espíritu filosófico", el "hábito filosófico", debería ser una especial misión y, por tanto, preocupación de los educadores. Con ello dan al hombre la mejor base para la educación es decir, el conocimiento de sí mismo y de su ubicación en la vida.

"Formación filosófica" o "espíritu filosófico", interrogarse por las últimas explicaciones del hombre y de la vida, y poseer una orientación básica para encontrar respuesta a dichos interrogantes. El hombre, en una forma o en otra, tiende a preguntarse por el sentido último de la vida, de su ser y del mundo; y la educación debe satisfacer esta inquietud natural y humana, sin la cual el saber nunca le da la plena satisfacción. Todos tendemos, más o menos confusamente, a formarnos nuestro horizonte último de la vida; la educación debe orientar al hombre para que esa idea confusa y espontánea alcance la mayor precisión posible; y para que esa tendencia natural del hombre a filosofar no quede incompleta, con la consiguiente desviación o desorientación del hombre en la vida. Así como Aristóteles dice (*Met.*, A. 1) que todo hombre por naturaleza (*physei*) desea saber (*tó eidénai*), debemos decir que todo hombre, por naturaleza, desea filosofar, es decir, conocer la última razón de lo que es, de lo que hace y de lo que conoce.

2. Por lo mismo, consideramos que la formación filosófica debería encontrarse en todos los niveles del sistema educativo primario, secundario y terciario, y también como fundamento de toda "educación permanente". No pretendemos que el tema de la "filosofía" figure explícito entre las materias de la educación primaria, pero sí que el maestro tenga inquietud formativa que significa ir mostrando al niño la conveniencia de preguntarse por el porqué último o base de los conocimientos o experiencias vitales que va adquiriendo. En otras palabras, según *la capacidad del alumno en cada nivel* se debe tratar de darle la orientación filosófica, como base del resto de los conocimientos y aptitudes con los cuales se los forma.

3. En consecuencia, consideramos que no es suficiente exigir las materias de filosofía y de lógica en la formación secundaria, sino que se debe incluír un nivel universitario de filosofía en todas las carreras superiores. Aun las puramente técnicas necesitan en su nivel los conocimientos básicos de la filosofía. Al universitario que sigue una carrera teórica o profesional, debe dársele la oportunidad de que comprenda el sentido último de su propia ciencia y de su profesión, y ello sólo puede proporcionarlo una base filosófica.

4. No es conducente para la divulgación de la filosofía presentarla como una ciencia abstracta, como pura ciencia especulativa y sin conexión inmediata con la vida real cotidiana; antes bien, se la debe ofrecer y exponer tal como es, es decir, la ciencia que nos da el sentido de la vida concreta y real de cada día, de "mi vida", de "mi profesión", de mi actuación en la vida, en la sociedad. Es natural que en ciertos trabajos de investigación filosófica no habrá más remedio que recurrir a una terminología abstracta, adecuada para expresar las sutiles implicaciones lógicas de una investigación filosófica de alto nivel.



Pero es también función del filósofo ofrecer a la humanidad esos resultados en forma de que puedan ser asimilados.

4. *¿Cuáles son las corrientes filosóficas que la reflexión debe tener hoy en cuenta?*

1. El filósofo debe tratar de lograr un panorama integral de todas las corrientes filosóficas del pasado y del presente. No puede dejar a un lado intencionadamente ninguno de los esfuerzos serios de la humanidad para comprender al hombre y al universo. Se entiende que tales esfuerzos de síntesis filosóficas se hayan cumplido con honestidad y con seria metodología. Dadas estas condiciones, es necesario dedicarles la debida atención por muy erróneos o equivocados que puedan estar. Conocer y comprender una doctrina no significa admitirla; antes bien, sólo entonces se la puede criticar y excluír con fundamento. Dada la limitación de una experiencia individual o grupal, cuanto más experiencias humanas se incorporen a la propia, tanto mayores probabilidades de comprensión de la realidad se reunirán.

2. Pero es natural que el filósofo deba tener especialmente a la vista las corrientes que tienen mayor vigencia en el mundo en que vive. El diálogo se cumple ante todo con el pensamiento vivo. En este sentido entendemos por "corrientes filosóficas" las coincidencias de grupos notables de filósofos en algún modo de concebir la filosofía, el hombre y el universo, aunque, por otra parte, haya en el seno de cada grupo diferencias profundas y aun antitéticas.

3. A esta altura del siglo xx, y con la mayor unión del mundo por los medios de comunicación, ha llegado también la hora de que haya mayor intercambio entre los filósofos de Oriente y Occidente. Todavía en América Latina y aun en Europa muchos filósofos occidentales no incluyen en su reflexión a los filósofos del Oriente, cuyos

enfoques ofrecen diferencias y matices que pueden fecundar nuestra reflexión occidental. Tampoco en Oriente los filósofos, con honrosas excepciones, han entrado aún en diálogo pleno con la filosofía occidental. Hoy no pueden ignorarse entre sí estas dos grandes áreas culturales de la humanidad.

5. *¿Cuáles son los datos del progreso de las ciencias experimentales y matemáticas imprescindibles para la reflexión filosófica?*

Todo dato del progreso científico ofrece una base para la reflexión filosófica. El conocimiento de la naturaleza por las ciencias experimentales y matemáticas es un presupuesto que el filósofo debe tener a la vista, tanto como base de su propia reflexión filosófica, como para colaborar en una auténtica interpretación científica de los datos mismos de la experiencia.

Hablamos, empero, con especial énfasis de algunos de ellos:

la estructura última de la materia;

el análisis de las experiencias del tiempo, del espacio y del movimiento;

el problema de la evolución en el desarrollo del cosmos y del hombre mismo;

los fenómenos parapsicológicos;

las estructuras y leyes del comportamiento humano individual y social;

la estructura última experimental del fenómeno de la vida;

la significación y el valor de los conceptos utilizados en las ciencias físicas y matemáticas;

etcétera, etcétera.

Es necesario un diálogo permanente entre filósofos y científicos, por cuanto aquéllos necesitan los elementos de

la realidad empírica sobre los cuales debe trabajar el hombre de ciencia experimental, y éste ha de presuponer siempre los principios últimos del ser y del pensar que debe estudiar el filósofo.

6. *¿Cómo debe colaborar la filosofía para humanizar la civilización de hoy, evidenciando el valor de la persona humana y contribuyendo a la paz interior y felicidad del hombre?*

Si siempre la filosofía ha tenido en la sociedad humana la "función crítica", cuya misión es el llamado a la autenticidad del hombre para que éste sea verdaderamente "sí mismo", en la actual coyuntura de la civilización humana es urgente de manera especial que los filósofos tomen conciencia de esta responsabilidad y esta misión.

El maravilloso progreso tecnológico, en la era de las computadoras, de los robot, del control de la energía nuclear, de los vuelos espaciales y del espectacular milagro realizado por los medios de comunicación social, el hombre se halla ante dos grandes peligros de perder su autenticidad, de enajenarse atrapado por los atractivos de los nuevos usos de la naturaleza; un nuevo horizonte de técnica se ha abierto ante él y tiene el peligro de ser como un niño que ha descubierto un mundo de juguetes, de uso peligroso para él y para los demás, que pueden enloquecerlo y aun causar su destrucción.

Dos son las grandes amenazas que acechan al hombre en la era tecnológica: una es la pérdida de su autenticidad, atraído por las grandes satisfacciones de los bienes de consumo, cada vez más abundantes y tentadores; otra es la pérdida de la autenticidad, en aras de una maquinaria social, cada vez con más medios para dirigir desde afuera al hombre, por los métodos de propaganda y formación de la opinión. Éstos, de una manera cada vez más per-

fecta y totalizante, envuelven al hombre sin dejarle posibilidad psicológica de evadirse de una influencia que le forma las ideas, le dirige sus decisiones y lo encierra en una cárcel de oro, pero cárcel al fin, porque le ha robado su verdadera realidad, su dignidad de ser humano.

A la filosofía corresponde, por ser la última instancia de la inteligencia, la misión de mantener despierta la conciencia humana, frente a los peligros de enajenación, por medio de una doble misión, "crítica" y "orientadora":

1. "Misión crítica", llamando la atención frente a los peligros descubiertos o encubiertos de enajenación. Esta crítica o llamado de atención debe ser permanente, decidida y explícita, pero positiva. Es decir, objetiva y precisa, sin pretender exacerbar la sociedad llevándola a una enajenación, a veces mayor que aquella que se quiere corregir.

El filósofo no puede ser un revolucionario sistemático y descontrolado, sino un pensador firme, pero sereno y equilibrado. El revolucionario, el rebelde y el violento carecen casi siempre de una auténtica objetividad y no hacen sino ir de un extremo a otro, de un exceso enajenante a otro igual o peor.

2. Pero el filósofo no debe ser sólo crítico, sino "orientador". Debe señalar el rumbo de la vida, marcando el camino de la verdadera realización del ideal humano. No sólo tiene función de crítica, sino de autenticidad. De retornar a la verdad ontológica del hombre y de la sociedad y señalar el sentido del hombre y de la vida. Para ello debe impulsar el retorno a la autenticidad del hombre, a que éste sea sí mismo y actúe como tal.

Este llamado no es una fórmula abstracta. Es un señalar, aclarar y repetir incesantemente la necesidad de un retorno a la autenticidad. Es un permanente trabajo de análisis y dilucidación de la ciencia del hombre como ser que tiene un centro interior, una autoconciencia, y que tiene que actuar desde sí, como ser libre y no guiado desde

afuera, al margen de o contra su conciencia. Es mostrar que el ser hombre, en esencia, es, ante todo y sobre todo, "estar en sí", "ser en sí" y "actuar desde sí". Lo hemos llamado "in-sistencia", "ser-firmemente-en sí", que es lo que distingue al hombre de los simples animales. Uno actúa como hombre cuando está en sí, cuando realiza su ser, su insistencia, se da cuenta de sí mismo, se instala en su interior y toma el comando de sí mismo. Eso queremos significar por el llamado a la interioridad, a la autenticidad (ser sí mismo, ser su verdadero ser, ser en sí o in-sistencia).

Y aquí tenemos la clave para comprender el valor de la "persona humana" de su dignidad y sus derechos. Porque "persona" no es otra cosa que "el ser que está en sí mismo". Santo Tomás lo llama "retorno a su esencia", *reditione completa* (*De verit.*, I a.9: In L. *De causis*, c. 15). Nosotros la denominamos con un término más ontológico "in-sistencia", "ser-en-sí". El "núcleo central" de lo que el complejo término de persona expresa es eso: el ser-en-sí. Ser más profundamente en sí es ser más persona, ser más persona es ser más profundamente en sí y poder actuar desde sí. Tener más firme, segura y clara autoconciencia es el acto personal esencial. En el grado en que ella se realiza, se cumple más auténtica y perfectamente la esencia del hombre. Éste no está enajenado, alienado, fuera de sí.

Por eso, la función "orientadora" de la filosofía, la más esencial y urgente hoy, es el llamado a la autenticidad del ser del hombre, como centro interior, como ser en sí, como persona.

Porque ahí está la perfección mayor ontológica, la culminación del ser: ser persona es ser más ser. Cuanto más auténticamente es persona, más auténticamente es ser, y viceversa; cuanto más en sí (in-sistencia) es más auténticamente ser, y es más perfecta la realización de la dignidad de la persona.

Los filósofos deberían crear una atmósfera ecuménica de esta conciencia del ser del hombre, como ser en sí (insistencia) que es la persona, para salvaguardarla de los peligros de enajenación que la tecnocracia del mundo moderno está multiplicando.

De más está decir que este ser en sí, esta autoconciencia o insistencia, no está cerrada a otras in-sistencias, sino abierta, desde adentro y por su esencia, al prójimo, ya que ésta es la auténtica apertura originaria del hombre hacia el otro.

De más está decir, también, que la realización de este ser en sí (in-sistencia) es el acto en que el hombre encuentra satisfecha su propia naturaleza, su ser propio y, por tanto, su realidad perfecta (cumplida) y, en consecuencia, se siente realizado, feliz y en paz consigo mismo. Ésta es la condición de la paz y la serenidad interior, suprema aspiración del hombre y de la humanidad. Esa paz que no es pasiva ni negativa, sino la armonía interior de la vida, que surge de la realización del propio ser, de acuerdo con su naturaleza. No se siente "forzado", "oprimido", "ignorado" en su esencia, sino que se realiza desde sí, en un acto a la vez de autoafirmación y de comunicación.

7. *¿Puede existir (y en qué sentido) la filosofía nacional y la filosofía hispanoamericana? ¿Podrán beneficiar al pensamiento filosófico extranjero y beneficiarse de él?*

1. La filosofía es un saber propio del hombre, de todo hombre y de todos los pueblos. En este sentido la filosofía es, en la historia y en la diversidad de regiones, en lo esencial, la misma. Por ello gira en torno de los mismos interrogantes sobre la realidad última del ser, del hombre y del universo.

2. Cuando se habla de la filosofía de una época o nación, puede entenderse en dos sentidos: *a*) como el con-

junto de trabajos filosóficos realizados en esa nación, sin pretender hallar un denominador común o unas características propias de los filósofos de tal nación. En este sentido es correcto hablar o escribir de la filosofía en Hispanoamérica, Argentina, Brasil, etc.; Alemania, Francia, Oriente, Occidente. *b*) tratando de señalar características propias del filosofar de una nación, pueblo o época que los distingue de los demás.

En el primer sentido tiene siempre validez, y es considerado por muchos como el único legítimo. Nosotros creemos que es el más importante y positivo, pues lo que importa, ante todo, es el aporte que cada filósofo o escuela hace de hecho a la filosofía universal. Es también el más objetivo, pues al intentar descubrir aspectos peculiares, característicos y distintivos de otros grupos de filósofos, con frecuencia entran matices subjetivos, y se cae en divagaciones difíciles de comprobar satisfactoriamente.

Sin embargo, no excluímos que pueda ser también de utilidad, siempre que se haga con las debidas cautelas, un esfuerzo por distinguir algunos rasgos especiales en una nación o una época, que se concretan por la modalidad, predominancia o convergencia de los problemas, los métodos y las teorías.

Es interesante dicha reflexión, porque puede captar inquietudes y aspectos de lo que se suele llamar el ser o espíritu de una época o de un pueblo. Pero es mucho más importante que cada filósofo y cada pueblo traten de hacer auténtica "filosofía", es decir, aportar un esfuerzo al de toda la humanidad para dilucidar los interrogantes sobre la realidad última, sobre el ser y destino del hombre.

3. En cuanto a la "filosofía hispanoamericana", en mi opinión, hay un aspecto claro y otro que todavía no está bien definido. Lo claro y preciso para nosotros es que la filosofía hispanoamericana o los filósofos hispanoamericanos están trabajando dentro de un horizonte cultural común

con la filosofía europea. Ello no significa una simple dependencia, sino que en el mismo plano que en Europa los filósofos franceses, alemanes o españoles trabajan en una actitud filosófica paralela, que forma parte de la "filosofía europea", aquí, en América Latina, estamos en situación parecida, formando de esta manera un horizonte filosófico común Europa-Hispanoamérica. Eso quiere decir que tenemos más coincidencias que diferencias. En efecto, los problemas que nos preocupan, los métodos que predominan y las teorías o interpretaciones filosóficas a que llegamos, tienen una cierta comunidad. Esto parece más claro si comparamos el conjunto de los filósofos en Europa y América con el de Asia, por ejemplo.

En cambio, no es ya tan claro ni fácil señalar cuáles son las características, inquietudes y actitudes filosóficas que nos distinguen a los hispanoamericanos de los europeos. Es éste un trabajo que tal vez deba esperar una mayor sedimentación del pensamiento hispanoamericano como tal. Lo que importa es que sigamos filosofando con autenticidad, es decir, con una expresión honesta y sincera de nuestros puntos de vista, en diálogo con todos, como un medio para poder "ser" nosotros mismos.

En América Latina manejamos, en su casi totalidad, los mismos temas y métodos que en Europa: antropología filosófica, los temas de la persona, la libertad, la religión, la filosofía de la ciencia, la lógica matemática, la analítica del lenguaje, así como fueron comunes, hace algunos años, la filosofía de los valores, la fenomenología y el existencialismo. Los mismos temas de filosofía práctica, como los políticos, sociales y económicos de algunos filósofos latinoamericanos, son comunes con los de algunos intelectuales europeos. Puestos a señalar ciertos rasgos, tal vez los temas de la *persona*, la *libertad* y la *democracia* predominen entre los filósofos latinoamericanos.



8. *¿Debe abrirse la reflexión filosófica a una visión trascendental de la realidad en la perspectiva de las razones metafísicas?*

Es obvio que la reflexión filosófica debe estar abierta a todos los datos de la experiencia y a todas las consecuencias lógicas de ellos. Es una exigencia de todo saber científico y filosófico, es la primera condición de la ciencia. Ahora bien, la visión trascendental de la realidad se hace presente al filósofo desde tres perspectivas enraizadas todas ellas, mediata o inmediatamente, en la experiencia: la racional pura, la científica y la vivencial o existencial.

1. La racional pura está tipificada en la demostración aristotélica de un "primer motor inmóvil", principio del movimiento, y, más todavía, por las cinco vías de Santo Tomás. Esta "vía racional" tiene, para nosotros, una exigencia lógica evidente; y las críticas que siempre han surgido, antes y ahora, no invalidan la pureza lógica del raciocinio. Una vez establecida la premisa del movimiento o de la contingencia, el proceso lógico estricto tiene como única salida la apertura a la trascendencia.

2. Otra perspectiva, que podríamos denominar "científica", es la que, partiendo de las comprobaciones mismas de las ciencias positivas, tanto las fisicomatemáticas como, en especial, las biológicas y antropológicas, descubre que el conjunto de los fenómenos científicos y su interrelación está "mostrando", dentro del proceso mismo, la presencia de un "factor trascendente", de un Principio "último" que reúne los caracteres de una Realidad Absoluta, y que es la única explicación interna, última y necesaria de la marcha misma del proceso cósmico, empíricamente establecido. Este "Principio" aparece, a la vez, sosteniendo y dando sentido final al crecimiento ascendente del universo y, sobre todo, de la vida humana.

Para citar sólo dos nombres modernos, tal es el caso de Bergson y de Teilhard de Chardin. El primero, en su célebre obra *L'évolution créatrice*, había tratado de explicar el fenómeno de la evolución cósmica y del hombre mismo por un proceso inmanente, del mismo nivel de los hechos, sin finalidad ni trascendencia. Pero, profundizando su aguda visión de los hechos científicos de la naturaleza y del hombre, comprobó que había un elemento superior y trascendente, implicado en el proceso, como principio, eje y razón de ser de él. En su obra madura, *Les deux sources de la moral et de la religion*, reconoce que en sus primeros estudios no había visto con toda profundidad la realidad misma de la evolución, y corrige "explícitamente" su posición, porque ha descubierto el horizonte total en que se enmarcan, por sí mismos, los hechos científicos.

Teilhard, naturalista por vocación y profesión, insiste en toda su magna obra en que, por la estricta fidelidad a los fenómenos científicos, se llega a un punto trascendente, que él denomina el Punto Omega, hacia el cual está ordenado todo el desarrollo de los fenómenos de la naturaleza y del hombre. Sólo desde este Absoluto, los hechos mismos de la ciencia son comprensibles a la ciencia misma. Por eso, para Teilhard, la "mirada del científico" no puede dejar de descubrir el camino desde el Alfa y hacia el Omega de la evolución.

3. Todavía hay una tercera apertura hacia la trascendencia, que hemos llamado vivencial o existencial, la cual se cumple por la vía de la interioridad o in-sistencia. Se trata de la "experiencia interior", que han invocado tantos filósofos, desde Platón y Plotino, y es el camino más frecuente de los místicos, pues se confunde con la experiencia de lo divino. Nosotros la hemos analizado, como parte de nuestra experiencia humana integral, en dos obras: *La persona humana* y *Más allá del existencialismo*.

El sentimiento de una Realidad Trascendente, Absoluta, Superior a nosotros mismos, a quien nos "experimentamos" ligados, no es simplemente instintivo y ciego. El hecho de que surja y vuelva a resurgir en el hombre, en los individuos y en los grupos sociales, a través de la historia, tiene como base, a nuestro parecer, el hecho de que esta experiencia del Absoluto es una parte de la experiencia humana integral. Es decir, junto con la experiencia, clara y evidente, de un centro interior, de un ser, de nuestro ser individual, autotrasparente o consciente de sí mismo, captamos que Algo, dentro de nosotros, nos sostiene y nos habla, nos orienta y nos amonesta, nos da seguridad, nos inspira a la vez confianza y respeto. Es Algo que está allí en el interior de nosotros pero que distinguimos de nosotros mismos. No es nuestro ser individual, o insistencia, que está en sí, y tiene conciencia de sí: eso es "nuestro" ser, "mi" ser. Tampoco es simplemente nuestra conciencia, ese darnos cuenta de nosotros mismos, de nuestro ser y vida interior. Es Algo más allá de nosotros, distinto y más profundo. "Más interior a mí que yo mismo", según la conocida frase de San Agustín. Nuestra in-sistencia se muestra entonces relativa, precaria, relacionada y apoyada en un Ser Absoluto que trasciende a mi ser individual. La relación que entablamos con el Absoluto es de diálogo, de comunicación, de seguridad y de confianza (y se debe agregar, de amor), porque lo experimentamos como Personal, y no como Algo indeterminado. Estamos, pues, ante el Dios personal.

Esta experiencia en determinados sujetos es más aguda y definida. Pero a todos, en ciertos momentos de la vida, se nos hace más patente, por sentirnos apoyados con mayor firmeza en ese Absoluto trascendente. Asimismo, es común y natural al hombre, en grado mayor o menor, según la intensidad con que nuestra experiencia in-sistencial se

nos hace más consciente y traslúcida. Es cierto que el reclamo de los filósofos hacia la interioridad se junta aquí con el de los místicos. Eso es "mirar hacia dentro" de nuestro ser, para conocer y reconocer más profunda y puramente su naturaleza. Tiene como fundamento la experiencia de que en ese centro interior, dentro del sí, se conoce el fondo del alma y la consiguiente presencia del Absoluto, que se hace más patente en el silencio interior de nuestro ser.

El hombre, volcado hacia afuera, está distraído, es decir, llevado de aquí para allá, de modo que no puede contemplar el interior de sí mismo, para conocerse a sí mismo y captar la Presencia y la Palabra del Absoluto.

En el acto mismo de la in-sistencia o ser en sí consciente, en el mismo acto de la experiencia de sí misma y en el grado de lucidez y firmeza que este acto alcanza, se tiene también la experiencia de la Trascendencia: la Trascendencia Absoluta se nos hace evidente más allá y más adentro de nuestro mismo ser individual y limitado. Es lo que hemos llamado el "choque teológico", es decir, el choque de lo divino o de lo Absoluto, con nuestra interioridad.

Este hecho, reiteramos, explica la aparición y reaparición de la conciencia de lo trascendente en el hombre, en forma espontánea. Es la experiencia misma del Absoluto la que alimenta esa conciencia, la cual expresa una realidad vivida.

¿Cómo se explica el hecho de que algunos no parecen sentir o captar la presencia de la Trascendencia? Este aspecto del problema pertenece a la pregunta sobre el ateísmo, que trataremos después.

9. *¿Cuál es la conexión entre la posición gnoseológica, metafísica y ética, entre la teoría y la práctica?*

En síntesis diremos que están religadas, por referirse a un mismo orden ontológico y por constituír un mismo dinamismo funcional.

En efecto, la "experiencia insistencial", por la cual tenemos conciencia de la esencia originaria del hombre como ser-en-sí, no sólo es la clave para la interpretación de las demás características del hombre, sino la base para la solución de los problemas fundamentales de la filosofía, tales como el del conocimiento, el del ser y el de la moral (la gnoseología, la metafísica y la ética). Así vemos nosotros la conexión, que declaramos sólo en esquema.

1. *Gnoseología*: En la experiencia insistencial se da un contacto tan inmediato con lo real, que no es posible la duda misma, ya que se nos dan las garantías máximas del valor de un acto de conocimiento. La realidad de los actos claramente percibidos como distintos del sujeto, es otro círculo mayor de comprobación gnoseológica.

2. *Metafísica*: El primer contacto con "el ser", en cuanto ser, se tiene también en la misma experiencia insistencial. Es cierto que ésta es individual, de un individuo, de un ente. Pero, en esa experiencia de un ser individual, yo capto la diferencia entre el ser como real y el ser individual, entre el ser y el yo. Por eso digo "yo soy ser". Es la primera "afirmación ontológica", la afirmación del ser, la afirmación metafísica en que están implicados el "yo" y el "ser". Es que, en la experiencia de mi insistencia individual, yo capto la llamada "diferencia ontológica" de Heidegger, entre el ente y el ser. Por eso decimos que en la experiencia in-sistencial está *el primer encuentro con el ser*; en ella, por necesidad, sentimos el "choque óntico", el

choque del ser, la presencia del ser en cuanto tal en el ente mismo. Base de la metafísica, por cuanto la experiencia in-sistencial nos da el primer contacto vivencial con el ser, y sustenta la seguridad del valor de su conocimiento.

3. *Ética*: En la misma experiencia insistencial el yo se nos aparece, no aislado, sino dentro de un conjunto de entes, interrelacionados necesariamente entre sí, y estas interrelaciones se cumplen dentro de un "orden cósmico", que yo compruebo, que yo no construyo ni puedo impedir, sino simplemente "descubro". Es un conjunto de leyes que unen los seres físicos y también los seres conscientes —otras insistencias como yo— comprometidos en ese "orden cósmico"; y esto, a su vez, dependiente de un Principio Supremo, Trascendente. El orden cósmico nos invita a adaptarnos a su realidad, a respetarlo como condición de nuestra misma realización individual. Si respetamos el "orden cósmico" físico y social y su relación con la Trascendencia, nos realizamos; de lo contrario nos desintegramos. Este orden podemos aceptarlo o rechazarlo, en todo o en parte: esto constituye nuestra actitud ética fundamental; insertarnos o no en ese orden cósmico, respetarlo o romperlo, con la consecuencia inevitable para nosotros, en cada caso, de realizarnos, ser más nuestro ser, o de atomizarnos en la medida en que no respetamos ese orden. Ésta es la raíz de la ética y su primera opción en la autoubicación del hombre en el universo. Se trata de la primera opción fundamental, que decide nuestra actitud ética interior original.

4. *La dinámica funcional*: Este fundamento originario común de la gnoseología, la metafísica y la ética, nos hace comprender que los tres aspectos del ser están íntimamente entrelazados en sus explicaciones teóricas y en su dinamismo práctico. Es evidente que la actitud moral, la autoubicación en el cosmos, es distinta para un escéptico o para el que se enfrenta a un mundo con bases reales y objetivas;

para uno que reconoce un Principio Trascendente regulador y ordenador de los entes, o para quien se considera en soledad total, sin conexiones o leyes que le marquen su modo de relación o conducta. Hay una coherencia exigida entre la teoría y la práctica, entre los principios y la conducta. Sin embargo, el ser humano es imperfecto y, en uno y otro sentido, puede actuar en desacuerdo con sus propias teorías y aun con sus propias experiencias: ni los escépticos, ni los ateos dejan de actuar con normas determinadas de acuerdo con la naturaleza humana; ni los creyentes ni los que se apoyan en el realismo metafísico son lógicos en su conducta y en sus principios. Parece que la naturaleza, con sus tendencias positivas, suple las deficiencias de los primeros, así como la imperfección humana se hace presente en todos.

10. *La filosofía ¿es una ciencia objetiva o una producción personal puramente subjetiva del pensador?*

1. El análisis de la experiencia insistencial o interior del hombre nos ofrece un conjunto de elementos que, para nosotros, son "objetivos" en el sentido de "reales"; pues la evidencia inmediata es tan decisiva que el hombre no puede dejar de afirmarlos (y de afirmarse) como "reales". Hemos visto también que, junto con la experiencia de nuestra in-sistencia individual, tenemos la del "ser en cuanto ser", la del cosmos en el cual nos hallamos insertos por nuestro cuerpo, y la del orden cósmico que nosotros descubrimos y no creamos. Todo este campo del ser, expuesto a la experiencia originaria del hombre, es objetivo, en el sentido de "real", en su base, y sobre él se centra el análisis y la reflexión filosófica.

2. Pero no se trata de una "objetividad" en sentido físico o naturalista, porque, aunque el núcleo es real, los contornos son más difíciles de precisar, pues las realidades

"vividas", *v.g.* las experiencias vitales, no pueden analizarse con los métodos de las ciencias exactas o naturales, que versan sobre fenómenos medibles por su forma, peso y cantidad.

3. Ello explica que, dentro de una "objetividad fundamental", se introduzca un "factor subjetivo" de parte del filósofo, por cuanto no se trata de "objetos" ya delimitados, que hay que conocer simplemente, sino de realidades que se nos dan en forma elemental, y que el hombre debe discriminar, analizar y asimilar a su manera. De ahí que hay siempre un factor subjetivo en todo quehacer filosófico. Cada hombre, cada filósofo, debe, en ese sentido, rehacer la filosofía y, por consiguiente, le imprime su sello peculiar. Y como no hay dos hombres iguales, no hay tampoco dos filósofos totalmente coincidentes. Es que la filosofía no consiste en fórmulas que hay que repetir, sino en realidades que hay que asumir, vivir y asimilar, instalándolas en la vivencia interior de cada uno.

4. Ello ha dado origen a la actitud escéptica, ante el panorama de la diversidad y aun contradicción de las teorías filosóficas. La historia de la filosofía parecería mostrar que la verdad no está en ninguna parte y que, por tanto, la filosofía es una producción personal puramente subjetiva del pensador, y de ahí su infinita variedad de doctrinas. Ningún pensador puede atribuírse el derecho o el privilegio exclusivo de la verdad.

5. Sin embargo, la historia con su diversidad doctrinal, muestra, es cierto, el carácter "vital" y no "objetivado" de la filosofía, por la diversidad de doctrinas. Pero también prueba que hay una "base real", no puramente subjetiva. En efecto, por diversos que sean los caracteres de cada sujeto o pensador, la experiencia humana sobre el hombre, el mundo, la historia y Dios, nos ofrece el mismo material de reflexión y tiene caracteres semejantes. De ahí "las convergencias" de las comprobaciones, experiencias, análisis y

conclusiones, dominantes en la historia de la filosofía, la cual vuelve siempre a presentar los mismos temas, las mismas comprobaciones, y el reconocimiento de ciertos principios fundamentales: así, por ejemplo: *a*) el valor de la inteligencia para conocer la realidad básica, aunque no total; *b*) la objetividad básica del mundo exterior, aunque no total; *c*) el carácter especial del hombre; *d*) cierta objetividad de los principios morales; *e*) la existencia de un Ser Trascendente; etc.

La historia de la filosofía prueba de esta manera que hay un margen de subjetividad para limitar la "verdad" de las teorías; pero, a la vez, también muestra que hay una base de objetividad por la "convergencia" de la mayoría de ellas. La no-unanimidad revela el elemento subjetivo; la "convergencia" en ciertos temas y conclusiones, la base objetiva del pensar filosófico.

11. *¿Qué pensar sobre el problema del ateísmo contemporáneo?*

1. El ateísmo contemporáneo no es sino una muestra más de las manifestaciones de ateísmo que conocemos a través de la historia de la filosofía y la religión. En ese sentido, es la continuación, con características similares, del ateísmo profesado por algunos renacentistas del siglo XVI y el materialismo científico del siglo XVIII, el positivismo del XIX o el existencialismo irracionalista de nuestro siglo, por citar algunas escuelas filosóficas más conocidas.

2. En nuestro tiempo se ha agravado, hasta el punto de haber preocupado especialmente a la Iglesia Católica y a otras religiones, que han llamado la atención para prevenir a la humanidad del peligro que significa el ateísmo.

3. El fenómeno se ha acentuado también debido a la facilidad de las comunicaciones que permiten una mayor resonancia de los fenómenos sociales; pero, sobre todo, por-

que el ateísmo se ha encarnado en regímenes políticos marxistas que lo promueven por la educación, la propaganda ideológica y la presión política, tratando de hacer una conjunción de materialismo y ateísmo como explicación de la realidad.

4. El significado: con frecuencia, el ateísmo es sólo aparente, y ello porque se ha sustituído simplemente la idea de Dios por un falso "Absoluto" (la raza, el Estado, la cultura, la materia...); pero, tal vez, en el fondo de la conciencia, sigue latiendo la fe que no se expresa explícitamente.

Pero hay ateos auténticos, cuyo horizonte se cierra en la razón de la ciencia positiva o de la reflexión filosófica sobre problemas inmediatos, sin ninguna apertura hacia la Trascendencia. Aquí la razón ejerce un derecho propio de crítica, cuyo resultado es negativo respecto de la existencia de un Ser Trascendente como fundamento o explicación última de los fenómenos naturales.

En este caso podemos hablar de una *visión naturalista o racional no trascendente por cuanto* no ve "otra realidad" más allá de los fenómenos naturales o racionales.

Frente a ello, el científico o el filósofo creyente tienen una visión también fiel de los fenómenos de la naturaleza y de la razón, pero captan, siguiendo las exigencias últimas de la naturaleza y la razón, una Realidad Trascendente, Dios. Es lo que llamamos *visión naturalista o racional trascendente.*

5. Es explicable, psicológicamente, que haya espíritus científicos y pensadores ateos que no vean más allá de la naturaleza y la razón; a ellos les parece que la razón lo explica todo o, simplemente, que todo es irracional, sin sentido. La mente humana es compleja y misteriosa. Los matices de la razón humana son muy variados, y tienen, por así decirlo, una sensibilidad muy distinta en cada

sujeto. Unos ven la fuerza de unos argumentos o experiencias, otros se impresionan por argumentos o experiencias distintos. Recordemos que aun realidades tan evidentes como el propio cuerpo, el mundo exterior, la libertad humana, no son reconocidos por algunos filósofos. La razón, como los sentidos, tiene sus variantes de sintonía, y así como unos captan la música o las obras de arte mejor que otros, lo mismo sucede con las relaciones lógicas de un silogismo o con la interpretación de un hecho de experiencia. Comprendemos así que algunos espíritus sinceros no vean los argumentos racionales de la existencia de Dios, o no sientan con plena claridad el impacto existencial de la presencia del Absoluto en el alma.

En este caso, el filósofo o el naturalista de la trascendencia se limitará a dar su testimonio con modestia, pero también con sinceridad; mostrará lo que ve, pero mantendrá siempre un delicado respeto hacia quienes expresen, por su parte, con honestidad su punto de vista.

Nosotros pensamos que el ateísmo contemporáneo, justamente por sentirse más acuciado en algunos aspectos y por actitud sincera y dramática ante el problema, está más cerca de la visión trascendente. Hay un resurgimiento de religiosidad más profunda en la juventud de muchos países y entre los intelectuales. Incluso el fenómeno es observable en algunas regiones dominadas por regímenes oficialmente materialistas. Es que el "sentido de Dios", no menos que las experiencias racionales, *forman parte esencial de la experiencia humana* y, por eso mismo, resurgen siempre y vuelven a resurgir a la superficie, cuando aquél, por diversas razones, ha quedado adormecido o en el subsuelo de nuestras vivencias.

La razón, la conciencia y la conducta humana son un misterio, en cuanto desbordan nuestra comprensión total. El alma humana, cada alma humana, cada hombre tiene

un fondo misterioso que debemos tratar de comprender y respetar a la vez. Dios que lo comprende plenamente también lo respetará, y lo juzgará de acuerdo con la honestidad y sinceridad intelectual de cada uno.

Para terminar, nosotros diríamos que la "fe esencial", y la "religión esencial", es la sinceridad y honestidad consigo mismo y con Dios. Es ésa la obligación religiosa esencial del hombre. Con la medida con que nos midamos, nos medirá Dios.

12. *¿En qué sentido puede tener la reflexión filosófica una tonalidad cristiana? ¿Puede el cristianismo prestar beneficios al filósofo?*

Para comprender las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, y la forma en que una reflexión filosófica puede desenvolverse dentro de un horizonte cristiano, debemos precisar la relación entre filosofía, religión y cristianismo.

Tanto la filosofía como la religión tienen como objeto común a Dios. Pero la filosofía lo tiene como objeto del conocimiento; en cambio, la religión lo tiene como objeto de una actitud interior en la que se lo reconoce como tal. Es decir, al paso que la filosofía es, hablando con propiedad, un conocimiento, la religión es una actitud. Pero esta actitud de la religión supone un conjunto de conocimientos en los cuales se basa, que a su vez son de dominio del filósofo.

Conviene recordar también que la religión puede ser natural o revelada. La religión natural es la que la razón o la filosofía descubren por sí mismas. O, mejor dicho, es la que se basa en un conjunto de conocimientos que han sido descubiertos por la razón o la filosofía misma. La religión sobrenatural, en cambio, es la que se basa en un conjunto de conocimientos que han sido "revelados", es

decir, manifestados por Dios más allá de la reflexión o indagación filosófica o racional.

Por lo mismo, filosofía y revelación implican dos modos de conocimiento diferentes que tienen su "objeto formal" propio y distinto. Para el filósofo, la reflexión es de resorte puramente racional o natural. La revelación, en cambio, ofrece conocimientos que la razón no puede alcanzar o de hecho no ha alcanzado, y que han sido comunicados históricamente por Dios al hombre.

El cristianismo es una religión sobrenatural que, en consecuencia, se basa en un conjunto de conocimientos que han sido revelados por Dios al hombre y que superan el nivel de la razón humana.

Supuestas estas distinciones previas podemos ahora responder al interrogante.

1. El cristianismo, como acabamos de decir, implica la aceptación de un conjunto de conocimientos superiores a la razón y a la experiencia natural, y por eso se los puede considerar suprarracionales o suprafilosóficos. El cristianismo y la filosofía, por consiguiente, se apoyan en dos bases del conocimiento formalmente distintas: revelación y razón, suprafilosofía y filosofía.

2. Pero la aceptación de estos conocimientos, "superiores a la razón", por parte del filósofo, no va contra los derechos de su razón, sino que los respeta y debe respetarlos plenamente. Esto es lo que debe ser bien aclarado.

a) Ante todo, los conocimientos revelados no son contrarios a la razón; en este sentido el contenido de la revelación cristiana no es contradictorio con las verdades que la razón conoce por sí misma. Una cosa es que estén "más allá de la razón", "más allá de la filosofía", y otra muy distinta es que "contradigan" las reglas de la lógica o los resultados de un raciocinio natural. Una cosa es el misterio y otra el absurdo.

b) La revelación presupone siempre un "fundamento racional o filosófico". Quiere esto decir que, en último término, es la razón o filosofía misma la que debe comprobar, en general, que la revelación no está contra la filosofía y, en particular, que se da el hecho de una auténtica revelación, que merece la aceptación racional, única digna del filósofo.

c) En este sentido, se comprende con facilidad que la filosofía pueda teñirse de una tonalidad cristiana, sin abdicar de su propia naturaleza y dignidad filosóficas. En efecto, teñirse de una tonalidad cristiana es tener en cuenta los elementos acerca del hombre, de Dios y de la historia, que el cristianismo aporta en su revelación como religión sobrenatural. Al filósofo se le abre un horizonte trasfilosófico, es cierto, más allá de la filosofía, descubriéndole nuevas realidades que pueden iluminar y enriquecer los resultados a que el filósofo hubiera llegado en su propio campo del conocimiento natural. Puede darle "nuevos datos" sobre las mismas realidades naturales que el filósofo, "de hecho", aún no había descubierto, o "confirmar" y "asegurar más" las conquistas ya logradas por el conocimiento filosófico.

d) En realidad, el cristianismo ha prestado inmensos beneficios a la filosofía y puede prestar a todo filósofo un apoyo de insustituíble solidez. Además de los dogmas, propiamente tales, como la Creación, la Trinidad, la Encarnación, el pecado original, etc., el cristianismo aporta, o a lo menos dio claridad y precisión definitiva a un conjunto de conocimientos que permiten al filósofo ubicarse con más lucidez y precisión en la antropología filosófica, en la filosofía de la historia, del ser y destino del hombre y su relación con Dios. Tales son: *a*) la idea de creación, que fundamenta y explica, por una parte, la dependencia del hombre y del mundo respecto de Dios, y, por otra, la dis-

tinción del hombre con su Creador; *b*) por consiguiente, el valor definitivo del hombre como individuo humano y la idea precisa de persona humana y de su dignidad; *c*) la moral cristiana ha clarificado y fortalecido las bases de la moral individual y social, propia de la humanidad como tal; el cristianismo bien se puede decir que ha humanizado la humanidad, además de haberla elevado a un orden sobrenatural.

Con razón pudo decir el filósofo e historiador E. Gilson que, al recorrer la historia de la filosofía occidental, comprobó que una gran novedad había aparecido en la historia de la filosofía misma con el cristianismo, desconocida para la metafísica de Platón y Aristóteles. Nosotros agregamos también la de los filósofos orientales. En efecto, ni Platón, ni Aristóteles, ni Plotino, ni las grandes filosofías orientales, pudieron aclarar debidamente la relación de Dios con el mundo, que, a la vez, lo mantuviese vinculado estrechamente a Dios y lo distinguiese en su esencia, como lo hace el cristianismo con su revelación de la creación, en sentido preciso, y de la salvación personal del hombre. Datos que, al parecer, son del orden natural, cuales son, repetimos, el de la creación en sentido propio y el de un destino personal del hombre.

Pero, por lo mismo, y, en ese sentido, se puede hablar de una "filosofía cristiana", sin que la filosofía deje de ser "filosofía", es decir, sin que se aparte de su modo formal de conocimiento que es la razón y experiencia naturales. El cristianismo puede ser de este modo un apoyo y un estímulo, pues los datos que ofrece obligan al filósofo a profundizar más todavía el inagotable conocimiento del hombre, su naturaleza y su destino (ver *Filosofía del cristianismo*).



IV

ANTOLOGÍA DE TEXTOS



1. FILOSOFÍA Y VIDA *

Las reflexiones precedentes nos llevan a concebir la filosofía como una "sabiduría vital de los últimos problemas humanos", y casi podríamos decir, "del problema humano". No es una sabiduría puramente abstracta, ni puramente experimental. No es una sabiduría meramente mística, porque la mística presupone el predominio de la pasividad sobre la iniciativa del espíritu. No es una sabiduría simplemente experimental o práctica, porque la práctica parece exigir una acción externa que degradaría el conocer. Preferimos llamarla "sabiduría vital"; "sabiduría", en cuanto es una síntesis superior de los conocimientos del hombre; "vital" en cuanto esa síntesis sólo llega a tener toda su evidencia y toda su fuerza cuando es profundamente vivida; también en cuanto que las tendencias y la vida toda del hombre lo está solicitando, guiando e iluminando para llegar a la cumbre de la sabiduría vital humana.

Se comprende con claridad por qué ponemos el término "los últimos problemas humanos". No es este o aquel problema determinado de mi vida: mi empleo, mi situación, mis relaciones con tal o cual persona o cosa, este o aquel acontecimiento, sino aquello por lo cual todo esto vale la pena de ser vivido.

* *Filosofar y vivir*, ps. 79-84, 2ª ed., Espasa-Calpe Argentina, S.A., Bs. As., 1962; 3ª ed., Depalma, 1983 (incluído en "Obras completas", vol. 6, ps. 1 a 57).

Los problemas humanos afectan por igual a la especie y a los individuos; al hombre y a los hombres; son problemas humanos porque lo son de la humanidad; pero son también problemas míos porque yo tengo que afrontarlos, vivirlos y resolverlos. Éste es el secreto del valor íntimo y vital del saber filosófico. Es un saber que me afecta, que me interesa a mí y a cada uno personalmente.

Pero volvamos a nuestra experiencia inicial y contemplemos de una sola mirada los resultados de nuestra meditación.

Es cierto que aquella contemplación o descripción del hecho del filosofar nos ha mostrado al hombre como en el centro del universo. Es un centro aparente respecto del mismo hombre, en cuanto que, aunque el hombre de suyo no sea dicho centro, la perspectiva de su visión lo coloca en un centro relativo, no absoluto, del universo. A la manera que cuando contemplo el cielo estrellado me parece que ocupo el centro del hemisferio determinado por la línea del horizonte; y aun cuando me vaya desplazando a diversos lugares de la tierra me parece siempre que mi punto de vista va ocupando el centro que llevo en alguna manera conmigo, así también el hombre y más concretamente el yo de cada uno viene a ser un centro relativo de todo el universo y de todos los interrogantes de la filosofía. Aun cuando en el orden absoluto sea Dios el centro, el principio y el fin de toda la realidad; aun cuando necesitemos elevarnos hasta la contemplación de los primeros principios para formarnos una concepción general del ser y del universo, y aun para establecer de acuerdo con ellos nuestras relaciones con el mundo, con los demás seres racionales y con el ser absoluto, Dios, sin embargo, por nuestra posición relativa, por nuestros límites en el conocer y sumergidos en la realidad humana y en la realidad del propio yo, la filosofía es en alguna manera

antropocéntrica y el estudio del hombre, su punto de partida y su objeto central, al mismo tiempo que el medio mejor para llegar al conocimiento total de la realidad.

Pero lo que es el hombre nos lo revela de una manera terminante la "experiencia primordial del filosofar".

a) Es un "estar en soledad", por el que el hombre se diferencia del universo; pero ese estar en soledad por el que el hombre se aísla del universo y se encuentra a sí mismo en un centro relativo de todos los seres, hace precisamente que se conozca en toda su pequeñez y en toda su insuficiencia;

b) se encuentra a sí mismo, como en un centro relativo de todos los seres;

c) pero al mismo tiempo se siente "en el mundo", aunque de una manera extraña, es decir, se siente así "en el mundo", pero...

d) abandonado a "una impotencia radical" para bastarse a sí mismo, como anonadado, en la mayor pequeñez e insignificancia. ¿Qué pasará cuando yo muera? Nada: el mundo seguirá impasible su camino.

e) "se rebela" contra esta pequeñez e insignificancia, "no queriendo ser nada" en el universo;

f) pero esta rebelión no es un simple "capricho", sino una exigencia íntima del ser vacío que aspira a la plenitud;

g) esta plenitud de ser hay que buscarlo en algo cuya comunicación sea capaz de llenar plenamente mi vacío. ¡Aspiro a algo Absoluto!

h) ¿Qué será ese Absoluto y cómo tengo que llegar a su comunicación?

Búsqueda del Absoluto por el mundo y más allá del mundo...

He aquí el problema central, la cumbre a la cual "el filosofar" nos ha llevado: es el problema central humano, es el problema central del "yo"; por eso hemos dicho que

el "antropocentrismo" y el "egocentrismo" bien entendidos son esenciales a la filosofía y de ellos parte y hacia ellos vuelve su problema radical: la filosofía es el problema humano vital por excelencia; pero su solución está precisamente en ese "Algo" trascendente al hombre, en ese Absoluto, y en la forma en que al hombre corresponde llegar a comunicarse. Descubrir la relación del hombre con Dios, he aquí el coronamiento del filosofar y de la filosofía.

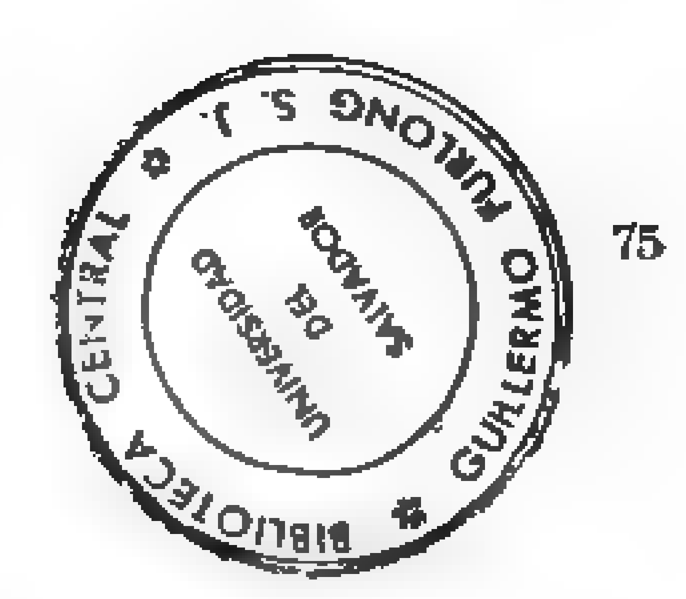
En realidad la naturaleza misma del hombre, el dinamismo esencial de ese yo que encontramos en el estar en soledad, ya nos adelanta una solución positiva. Bástale "guardar fidelidad" a las exigencias íntimas de nuestro ser, respetar su dirección ontológica para colocarse en la ruta y llegar hasta el fin.

Entonces podremos recuperarnos para el ser y para la vida y comprobar que no marchamos en las tinieblas y en las sombras hacia la nada y hacia la muerte;

que no somos para la soledad sino para la comunicación;

que no somos para la muerte, sino para la vida;

que no somos para la nada, sino para la plenitud.



2. LA PERSONALIDAD METAFÍSICA: UNIDAD ONTOLÓGICA *

1. *Unidad ontológica perfecta en su ser.*

Si reflexionamos sobre el contenido de los hechos de conciencia, en cuanto nos dejan percibir la existencia y algo de la naturaleza del yo ontológico, veremos que todo nos induce a pensar que el yo ontológico debe estar dotado de una unidad de ser, muy perfecta. El hecho primario de la experiencia es la distinción así de nuestros actos, como de nuestra conciencia, y de nuestro yo-pensante, respecto de toda otra conciencia y de todo otro ser. Esta distinción es reforzada por la experiencia de la unidad profunda que liga entre sí, en forma misteriosa, toda nuestra actividad consciente, y que se revela como nota esencial en el yo-ontológico. Hechos son éstos inexplicables, si no admitimos que el yo-ontológico está dotado de una gran unidad ontológica, perfecta en su ser, por lo menos más perfecta que las de los otros seres conocidos por la experiencia; he aquí la primera propiedad esencial de la personalidad metafísica.

Por lo demás, no debe extrañarnos que sea precisamente la unidad la primera y fundamental propiedad de la personalidad metafísica. La unidad de un ser es la medida de su perfección. El ser más uno y más unificado es el ser más perfecto. Por eso Dios, que es unidad simplí-

* *La persona humana*, ps. 193-203; 4ª ed., Depalma, 1980, "Obras completas", vol. 2.

sima, es el ser perfecto por esencia. Por eso también, aplicando un concepto verdadero, pero en forma exagerada, desde Pitágoras hasta los neo-platónicos y hasta ciertos filósofos del Renacimiento, se ha pretendido incluír en la esencia de las cosas la unidad numérica, como una fuente de su perfección.

Para entender con mayor profundidad hasta qué punto llega la unidad perfecta del yo, recorramos brevemente las manifestaciones de unidad que conocemos en el mundo real.

Los grados de unidad. Si consideramos los diversos grados de unidad en los seres reales, veremos con facilidad que se encuentra realizada en mayor o menor grado, con mayor o menor perfección. Prescindimos de la unidad accidental, que no es propiamente la unidad del ser, ya que nadie llama, en sentido propio, "un ser", a un ejército, a un montón de ladrillos, o a un bosque, porque allí más que unidad, hay multitud de seres.

Esto supuesto, podemos distinguir los siguientes grados de unidad en el ser real:

1. *Unidad opuesta a la universalidad: singularidad.* En todo ser existente aparece como propiedad común, y como requisito para que podamos afirmar de él que es una realidad existente, la singularidad, o sea, aquella propiedad por la cual se opone a la universalidad. Así, por ejemplo, Pedro es un hombre determinado, singular, por oposición a "el hombre" universal. Se suele decir, expresando la necesidad de la singularidad, como requisito para poder existir en el mundo real, que "el hombre" no existe.

La universalidad procede sólo de una operación del entendimiento, que separa (abstrae) de las cosas existentes, aquellas determinadas cualidades en que unas se diferencian de otras. El error del realismo exagerado en la cuestión de los universales fingió, con su principal

representante Platón, la existencia de objetos singulares que respondían a nuestras ideas universales: el hombre, la justicia, la virtud, etc.

La singularidad, por lo que todo ser real se opone a la universalidad, se llama, sobre todo en la escuela escotista, "*haecceitas*", palabra intraducible, que viene a significar que un objeto puede ser señalado como "esto". En tal sentido es uno o individuo: Pedro, el pensamiento de Pedro, el color de Pedro; el ángel, el pensamiento del ángel; y el mismo Dios es individuo en este sentido. Por esta unidad cualquier ser se distingue de todo otro ser, y queda como dividido de él en su propia entidad.

2. *Unidad como diferencia puramente numérica: individualidad.* Un nuevo grado de unidad descubrimos, tratando siempre del orden real, cuando no sólo el ser se distingue de otros seres de diversa especie, sino también de aquellos que participan de su misma especie, o razón especificativa. Así, por ejemplo, Pedro, como individuo con el primer grado de individualidad, o sea, la singularidad, se distingue de un ángel o de una planta, que son objetos de diferente especie que la suya; pero, además, Pedro es más especialmente individuo porque se distingue de Pablo, de Juan, etc., que también participan de la misma especie humana que Pedro. Hay entre éstos una mayor unidad específica, pero al mismo tiempo hay entre ellos una oposición característica, propia de la individualidad, y que en cierto modo resalta más que la anterior por ser puramente numérica.

En otras palabras, Pedro es parte de un todo, que es la especie, y que los escolásticos suelen llamar "todo potencial", pero dentro de este "todo", puede ser reconocido como uno de los individuos.

3. *Unidad ontológica perfecta: hipóstasis.* El tercer grado de unidad del ser en el orden real, es aquel por el

cual una cosa puede ser llamada propiamente "una" y sencillamente "ser". A este grado de unidad es al que con toda propiedad y perfección se puede aplicar la clásica noción de unidad.

Uno es: *lo indiviso en sí y dividido de todo otro ser; unidad es indivisión en la entidad y división de toda otra entidad.* Esta unidad en el ser se realiza cuando de tal manera existe una cosa, que forma por sí sola una totalidad y se cierra, por así decirlo, sobre sí misma; en este sentido es acertada la metáfora que nos presenta al individuo como un todo cerrado, incomunicado. Esta propiedad de la unidad por la que constituye por sí mismo un todo se nos presenta acompañada de tres propiedades características:

a) Es algo que existe en sí mismo, y no en otro ser (*substat*, "subsistir" bajo el accidente o la cualidad); lo cual quiere decir que es el sujeto, y sujeto no cualquiera, sino sujeto por antonomasia, o que sólo puede ser tal que sea sujeto lógico en las proposiciones directas de que trata la lógica formal. El pensamiento, el color, no tienen esta unidad perfecta, porque existen en otro ser, del que son pensamiento, color, etc.

b) La noción de totalidad excluye también el estar en otro como parte de él. Así, por ejemplo, mi mano, aunque es singular, porque es una mano determinada, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma parte de un todo, "parte de mi ser". Asimismo, el alma humana, aunque es singular, por ejemplo, el alma de Pedro, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma "parte" del todo humano.

c) En fin, esta noción de totalidad excluye el estar multiplicado en diversos individuos, como lo está, por ejemplo, la noción universal "hombre", que se halla multiplicada en Pedro, en Pablo, etc.

d) Podemos todavía formular la hipótesis de que algún ser, que es por su naturaleza una totalidad perfecta (por ejemplo, un individuo humano), pudiera entrar a constituír por intervención divina una nueva totalidad con otro ser del cual depende. En este caso perdería su unidad perfecta.

De todo lo cual concluímos que unidad en este sentido estricto no se encuentra ni en los accidentes, como el calor, porque existen en un todo; ni en las sustancias incompletas, como el alma humana, porque forman parte de un todo; ni en las sustancias entendidas en sentido universal, por ejemplo, "el hombre" en general, porque se hallan multiplicadas en cada uno de los individuos; ni en las sustancias completas particulares, pero que están de hecho unidas a otros sujetos, porque entonces no constituirían una "totalidad" en sí mismas, sino que formarían parte del "todo".

Resumiendo: el concepto de unidad en este tercer grado y más completo podríamos explicarlo por la noción de incomunicabilidad, de autonomía, de totalidad, de unidad; unidad no sólo de derecho, sino también de hecho, que podría definirse como "sustancia naturalmente incomunicable y de hecho incomunicada" con toda otra sustancia en su ser ontológico. El ser, tomado en este sentido, se llama también subsistencia, porque, como dice S. Tomás, existe por sí, y no en otro; se llama hipóstasis o sustancia, porque está debajo de los accidentes.

Insistiendo en el significado etimológico de la palabra, dan con frecuencia a la "subsistencia" y a la "hipóstasis" la denominación de individuo (uno no dividido en sí); más aún, a la hipóstasis llama S. Tomás el individuo por excelencia, o el individuo perfecto. El calificativo es muy apropiado.

4. *La unidad más perfecta de la hipóstasis o individualidad: la persona.* Es evidente que, tal como se presenta

a nuestra conciencia, el yo de cada uno, la personalidad humana posee esta unidad en grado perfecto. Cada persona humana existe en sí y por sí misma, sin necesitar un sujeto en quien apoyar ónticamente su ser. Cada persona humana forma por sí misma una totalidad autónoma en su ser, respecto de los demás seres; sobre todo, en el orden orgánico, es evidente que constituye el hombre, cada hombre, un organismo perfecto, distinto de los otros organismos de su misma especie.

Sin embargo, esta unidad o totalidad es común al hombre y a los demás seres: la subsistencia o la hipóstasis se halla en las plantas, en los animales, en el hombre.

Pero la unidad de la subsistencia en el hombre es todavía mayor que en los demás seres. En los demás seres existe la unidad de ser, pero ellos no tienen conciencia de ella. Son Unidad, pero no se conocen como tal. El hombre es el único, entre los seres del mundo sensible, que es capaz de conocerse a sí mismo, de situarse a sí mismo frente al mundo, como un todo independiente. He aquí la característica propia de la unidad de la persona humana: es trasparente a sí misma o, en otras palabras, es inteligente, es espiritual. La conciencia, que implica una reflexión o retorno completo del hombre sobre sí mismo, una toma de posesión del sí mismo frente al mundo, le da a la persona humana esa íntima unidad e identidad ontológica, que le otorga un estatuto de autonomía y de privilegio entre los seres del cosmos. Sólo la persona puede comparar entre sí los diversos caminos que pueden conducirle a su fin. Todo esto significa Boecio cuando añadió a la "*substantia individua*" (hipóstasis), a la *rationalis naturae*, para definir la persona, y que podemos expresar también por la fórmula: *autonomía más perfecta en su ser*, o unidad ontológica más perfecta que la de todos los otros seres.



3. EL HOMBRE Y LA MATERIA *

El hombre es rey, sacerdote y poeta de la creación visible. La misión del hombre es, por tanto, la de dar vida y sentido a la naturaleza material, la de percibir formalmente y en sí misma la belleza del mundo y referirla a Dios. Se puede decir que el hombre debe ser como el rey, el sacerdote y el poeta de la creación sensible.

El rey, porque es, en ella, el ser más perfecto y como el dueño de las cosas materiales e irracionales de la Tierra. Él puede trabajar la materia, estudiarla, dirigirla y aprovecharla; en una palabra, servirse de ella, subordinándola al propio bien y felicidad. El hombre está de veras en el vértice de las cosas creadas materiales y las domina porque es superior a todas ellas.

Pero el hombre no es un rey independiente, sino que debe subordinar su dominio al Señor supremo y absoluto que es Dios. En este sentido, no sólo es rey de la creación sensible, sino también su Sacerdote: Sacerdote, porque debe reconocer y adorar la excelencia suprema e infinita de Dios y respetar sus leyes. Esto impone muchas veces al hombre la misión estricta del sacerdote, sacrificar las cosas materiales a Dios mismo, cuando lo requiere un bien espiritual superior, o lo impone el simple reconocimiento del dominio supremo de la divinidad, o su mandato positivo. Dentro del orden de los valores humanos existe una jerarquía de lo espiritual sobre lo material, y por ello mu-

* *La persona humana,* ps. 296-300; 4ª ed., Depalma, 1980, "Obras completas", vol. 2.

chas veces el uso de los bienes materiales consiste en su sacrificio.

En fin, no sólo rey y sacerdote, sino poeta de la creación sensible es también el hombre, en virtud de su condición de ser material. Él es el único que puede percibir las emociones de la belleza sensible y referirlas a la belleza espiritual e infinita de Dios. Él debe cantar el himno de la belleza de la creación, el único que lo puede hacer en el mundo material. Cuando uno lee la poesía hondamente espiritual de los místicos, comprende que ya la poesía alcanza su máximo grado y cumple su misión definitiva en la vida humana y en todo el orden de la naturaleza sensible.

He aquí, apenas esbozadas, las funciones y las perfecciones que la materia implica y aporta a la persona humana. No podemos hablar sólo de limitaciones, de trabas, dificultades e imperfecciones, sino también, y sobre todo, de funciones y valores específicos, que le vienen al hombre de su condición de ser material.

Podemos cerrar nuestro breve estudio sobre las relaciones entre materia y personalidad en el hombre con estas conclusiones:

1. La materia no determina con exclusividad nuestra individualidad o personalidad humana. Ella juega un papel importante y valioso en la constitución de la personalidad humana. Le impone, sin duda, algunas limitaciones, pero también es una fuente de valores y de funciones características y dignificantes del hombre.

2. Están por igual equivocados el puro materialismo y el puro espiritualismo, como interpretaciones de la persona humana. Asimismo las exageraciones de cualquiera de ambas tendencias que no reconozcan, sea en la teoría, sea en la práctica, el valor de alguno de los dos polos, materia y espíritu, constitutivos esenciales del hombre.

3. El culto absoluto de la materia, así como el odio absoluto de ella, son actitudes teórica y prácticamente equivocadas.

4. Los valores espirituales son superiores a los materiales, y, por tanto, éstos deben sacrificarse ante aquéllos cuando sea necesario. Pero sería un error pensar que existe una oposición sistemática entre los intereses del espíritu y los de la materia en el hombre. Ambos se necesitan mutuamente. La ley normal no es de exclusión de algunos de ellos, sino de coordinación hacia el fin total de la perfección del hombre.

5. El hombre, por su calidad de persona material, ocupa un puesto y una misión privilegiada en el universo. Como vértice de la creación material, está sobre la materia o en el punto más elevado de ella. Como dotado a la vez de naturaleza espiritual, representa el punto de unión, el puente y el lazo por el que se abrazan, a la vez, en forma misteriosa y armoniosa, la creación material con la creación espiritual. Es, en verdad, el horizonte entre dos mundos, el de la materia y el del espíritu, el del tiempo y la eternidad, el de lo finito y lo infinito.



4. EL HOMBRE Y DIOS *

Después de haber estudiado la función correspondiente a la materia en la persona humana, debemos concluír nuestro estudio de la personalidad metafísica subiendo hasta la cúspide de la estructura metafísica del hombre. Del elemento inferior ontológicamente, es decir, la materialidad, pasamos al elemento supremo, la esencial relación de la persona humana con Dios.

La mayor dignidad y la mayor tragedia del hombre consisten, sin duda, en que, siendo un ser tan contingente y tan limitado, siendo un ser "encarnado", existente en el mundo material, y sumergido en la materia, lleve no obstante en sus entrañas el problema de Dios. El hombre inmensamente pequeño, queda aturdido ante el problema del Dios infinito, y sin embargo lleva adentro ese problema y no puede salirse de él: ha de conocer a Dios, ha de resolver sus relaciones con Dios, y por todas partes se encuentra con Dios. El hombre es un problema teológico, problema, aun en el orden de la teología natural, en que ahora nos movemos.

Aun en el fondo de toda actitud atea y rebelde contra todos los principios eternos, en última instancia se halla escondido un problema teológico. Por ello es necesario que en el estudio de la persona humana ocupe un lugar central el problema teológico inmanente al hombre. Vamos, pues, a considerar este problema con alguna detención.

* *La persona humana*, ps. 301 y 302; 359-363; 4ª ed., Depalma, 1980, "Obras completas", vol. 2.

Advertimos que no es nuestro plan hacer una demostración de la existencia de Dios. Vamos, tan sólo, a desplegar ante nuestra consideración cuatro visiones o cuadros de humanismos en relación con Dios. En efecto, la persona humana, respecto de Dios, puede encuadrarse en una de estas concepciones:

humanismo sin Dios y sin naturaleza;
humanismo sin Dios, pero con naturaleza;
humanismo con Dios, pero sin naturaleza;

y, por fin,

humanismo con Dios y con naturaleza.

El hecho de que la persona humana sea un problema teológico nos obliga no sólo a tomar una actitud imprescindible sobre él, a buscar una solución, sino a resolver el problema adecuadamente. No basta para la persona humana resolver su problema con Dios, ni siquiera en sentido afirmativo, sino que es necesario resolverlo bien.

Compárense ahora los cuatro humanismos, cuyas visiones hemos trazado, y véase cuál es el que más íntegramente corresponde a las aspiraciones totales de la persona humana. Hemos visto que el humanismo sin Dios destruye al hombre mismo. El humanismo con Dios pero sin naturaleza, por negar o desconocer, en su base, el valor de ésta se halla, por lógica, reducido también a la negación de Dios y con ello vuelve al irracionalismo total. Sólo un humanismo con Dios y con naturaleza es el que cuadra con toda perfección con la realidad humana, tal como ella se nos aparece, con sus más profundas aspiraciones, con sus problemas vitales, históricos e individuales, con su situación paradójica de lucha en este mundo y con sus ilimitados deseos de felicidad; con su esencial contingencia, limitación, incapacidad e impotencia, y, a la vez, con su inserción en el horizonte de lo infinito por su necesidad de Dios y sus aspiraciones innatas e incoercibles a participar de

una plenitud, de una felicidad y de una estabilidad de ser que sólo en Dios pueden hallarse.

a) ¿Es posible que el humanismo verdadero sea la negación del humanismo?

Se podría tal vez decir que este humanismo con Dios y con naturaleza llena las aspiraciones totales del hombre, pero lo único que le falta es ser verdadero. La objeción es antigua. Modernamente la han repetido filósofos o psicólogos de tipo "cientifista" como B. Russell y el mismo S. Freud. Esto nos exigiría tener que repetir aquí las pruebas de la existencia de Dios. Pero no creemos que sea éste el lugar oportuno para ello. Las pruebas están a la mano de todos y son conocidas, aun por los mismos que las niegan. Pero nuestro aporte con este análisis de los cuatro humanismos es señalar un hecho que nadie puede negar. Este hecho, impuesto con evidencia a la vez experimental y racional, consiste en que de las diversas concepciones acerca del hombre, la única que, en verdad, le cuadra sin anularlo o hacerlo enteramente ininteligible y absurdo, es la del humanismo con Dios y con naturaleza. Es como el traje hecho a la medida del hombre; es como la fotografía que nos refleja con exactitud los rasgos de la humanidad, en su conjunto, tal como la experiencia nos la pinta. Ahora bien, ¿sería posible que justo la concepción del humanismo más integral y más conforme con la realidad humana y la única que en verdad se le adapta como suya, sea la que es falsa? ¿Es posible que la verdadera concepción del hombre sea precisamente una negación del hombre? ¿Es posible que el verdadero humanismo sea la negación del humanismo? La inteligencia humana tiene misteriosos rodeos, por donde llega hasta profesar el escepticismo universal. Pero frente a tales rodeos y contra tales rodeos, se halla la respuesta de la naturaleza misma, la vida y los

hechos del hombre y de la humanidad a través de la historia. El hombre tiene tendencia innata a continuar siendo hombre y cada vez con más plenitud y perfección. Toda la historia humana y toda la historia de cada individuo es una afirmación de humanidad o de humanismo. Y al afirmar el humanismo está excluyendo con las tendencias, con los hechos y casi siempre también con la razón y con las palabras todo humanismo que se niegue a sí mismo. Y, como hemos visto, el único humanismo que no se destruye a sí mismo es el humanismo con Dios y con naturaleza. Este hecho es, para nosotros, de un valor ontológico decisivo.

b) Grandeza y peligro del hombre.

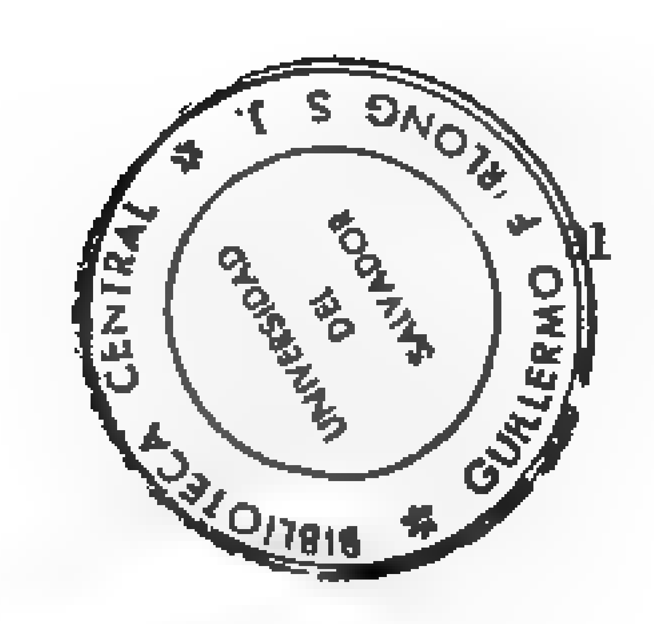
Pero queremos todavía hacer resaltar el aporte de este humanismo como fundamento de la verdadera dignidad y valor de la persona humana. Hemos visto que los filósofos y pensadores, deseosos de defender la persona humana como el valor supremo, la ponían en peligro cuando negaban la existencia del Ser Absoluto, superior a las personas humanas y aun a la sociedad humana en cuanto tal. En cambio en el humanismo con Dios y con naturaleza, como cada persona humana se halla por sí misma relacionada con Dios, existe algo sagrado, que las otras personas y la sociedad misma siempre deben respetar.

Los derechos de la persona humana sólo pueden tener una base sólida frente a las pasiones y ambiciones de los demás individuos, o frente a las tendencias absorbentes y totalitarias de la sociedad y del Estado, cuando se admiten relaciones y leyes establecidas por encima de la voluntad de los individuos y de los gobernantes, y con autoridad para regular, en una forma estable, con sanciones definitivas ante un tribunal superior, todas las relaciones humanas, tanto las de los individuos entre sí, como las del individuo con la familia y con la sociedad, y las de las diversas

sociedades entre sí. En realidad, la única base sólida de este respeto mutuo, que supone una dignidad ontológica irreductible en cada individuo, grupo o sociedad es la de un humanismo con Dios y con naturaleza. He aquí otro hecho en favor de la verdad y realidad de tal humanismo. O el hombre cae en el total irracionalismo, o tiene que admitir dicho humanismo como verdadero.

El dilema, pues, para el hombre, está siempre en torno de Dios. Toda la grandeza y todo el peligro del hombre reside en último término en que él es un problema teológico. Porque está unido con Dios necesariamente posee una dignidad que todas las demás creaturas, y que aun la sociedad misma deben respetar. Pero, al mismo tiempo, en esta su relación para con Dios, encuentra la persona humana su máxima responsabilidad y su máximo peligro. De una acertada respuesta, de tomar en este dilema esencial del hombre la posición que le corresponde respecto de Dios, dependerá la solución del problema más trascendental de la persona humana.

El problema teológico en la persona humana nos revela, una vez más, la característica metafísica de ésta, no sólo como ser contingente, sino como ser contingente racional y libre; con una naturaleza que, por estar sumergida en la materia, debe afrontar especiales responsabilidades y cumplir una misión, encargada por Dios sólo a la persona humana. A la luz del problema teológico se comprende más en el hombre el valor de la estricta unidad ontológica propia de una persona humana, la realidad y el sentido de esa eterna lucha y tragedia esencial de nuestra existencia, y finalmente el destino trascendente de la persona humana, la cual lleva en sus entrañas raíces cuyo normal y necesario desarrollo será el cumplimiento de la perfección y de la felicidad humana en Dios. Pero esto ya nos conduce hacia la personalidad moral.



5. INDIVIDUO Y SOCIEDAD *

La norma de las relaciones entre el individuo y la sociedad: la naturaleza y el fin del individuo, la naturaleza y el fin de la sociedad.

Pero, en la práctica, ni una ni otra teoría pueden suprimir el verdadero choque entre los derechos e intereses del individuo y los de la sociedad. Lo que nos demuestra que ninguna de ambas concepciones tiene en cuenta los datos de la realidad social.

Tal como hemos descrito la esencia de la persona humana, esencia de doble función, individual y social, es ineludible teórica y prácticamente que surjan interferencias entre el bien particular del individuo y el bien común de la sociedad, porque tanto uno como el otro tienen mutuas obligaciones y derechos. Para estos casos necesitamos la norma que delimite la órbita de las obligaciones y derechos recíprocos.

Esta norma no puede ser otra, como ya lo hemos indicado, que la que nos dicta la esencia y el fin del individuo y de la sociedad, y la conexión mayor o menor que con ellos tengan en cada caso los intereses del individuo y de la sociedad; y conceder la supremacía en cada caso a lo más excelente. De aquí que podamos resumir en dos normas generales las que deben regir las interferencias entre el orden individual y social:

* *La persona humana*, ps. 425 431; 4ª ed., Depalma, 1980, "Obras completas", vol. 2.

1) consideración y jerarquía de las esencias;

2) consideración y jerarquía de los fines.

En absoluto bastará atender a cualquiera de las dos, ya que el fin está determinado en la esencia de cada ser, y ésta, a su vez, no puede ser considerada integralmente sin atender a su fin propio; pero, por razones prácticas, consideramos de cierta utilidad separarlos, ya que en algunos casos resulta más clara la oposición de ciertas teorías si las comparamos, por ejemplo, con la esencia o estructura de la persona humana, en vez de compararlas con su fin. Tal acaece, *v.gr.*, con el totalitarismo, que resulta contrario a la estructura de la naturaleza humana, aunque no atendiéramos a su finalidad propia. Además, el totalitarismo niega, y el liberalismo desconoce el verdadero fin último de la persona humana, y para podérselo enseñar debemos recurrir al análisis de la esencia de ella. Por lo demás, es una ley general que, en el orden lógico, primero solemos conocer la esencia de los seres, y luego deducimos su fin.

Otra observación: El principio general de la "consideración de la jerarquía de esencias y fines" lo acepta tanto el totalitarismo como el liberalismo; pero yerran en la asignación de la verdadera esencia y fin de la sociedad.

3. Sentido de las fórmulas: "la sociedad es para el hombre" y "el hombre es para la sociedad". ¿Cuál de las dos esencias es superior, la del individuo o la de la sociedad?

Ahora bien, si comparamos ambas, veremos que la sociedad ha brotado de una estructura metafísica del individuo, que no se basta a sí mismo. La sociedad existe para el bien particular de cada uno de los individuos. Por tanto, es ella la que ha de acomodarse todo lo posible (ésa es su esencia) a obtener el bien de los particulares, sobre todo el bien supremo.

Y ¿el individuo no es también para la sociedad? Sí, pero de diferente manera. Porque habiendo brotado la sociedad de una estructura metafísica que no agota todo el individuo, éste ha de entregarse a la sociedad, no todo lo posible, sino en la medida en que sea necesario para que la sociedad exista y cumpla con su fin. En todo lo demás el hombre queda independiente de la sociedad.

Por tanto, las consabidas fórmulas "la sociedad es para el hombre" del liberalismo o "el hombre es para la sociedad" del totalitarismo, o una que comprenda las dos, como lo quieren los católicos, deben distinguirse en esta forma:

La sociedad es absolutamente para los individuos, y éstos son relativamente para la sociedad (sacrificando sus intereses particulares) tanto cuanto sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin.

El valor de esta fórmula se basa en el hecho de que se trata de individuos que son "personas". Es, una vez más, la esencia de la persona la que nos da la clave para la interpretación correcta del hombre, en sus derechos y deberes, y de su ubicación en la sociedad. Y para llegar hasta el último fundamento, como la esencia de la persona tiene la raíz en la in-sistencia, es esta estructura óntica última del hombre la base precisa y definitiva de sus deberes y derechos frente a la sociedad.

Por eso, hemos sostenido que ni el "individualismo" ni el "socialismo" son concepciones adecuadas para la sociedad humana. Sólo el personalismo incluye con equilibrio todos los elementos que permiten estructurar con lógica y realismo una auténtica relación humana en la cual encuentran, a la vez, expresión y equilibrio lo individual y lo social de la persona.

La sociedad viene a ser como un árbol de cuyos frutos necesita el hombre. En absoluto no es el hombre para el

árbol, sino el árbol para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y la fertilidad del árbol, bajo la pena de que éste muera, y también el hombre mismo; y en este sentido relativo y limitado, también es el hombre para el árbol.

He aquí la síntesis de las dos funciones, individual y social, de la persona humana: ni oposición, ni exclusión; y si no hay exclusión, ni individualismo, ni socialismo, ni liberalismo, ni totalitarismo. Lo que hay es coordinación y subordinación mutua, según las esencias y los fines del individuo humano, y de la sociedad humana. Debemos reconocer que la primacía se la lleva el individuo, con sus libertades, y con su fin último al que debe servir la sociedad. Pero esta primacía está mitigada por deberes ineludibles para mantener la existencia y el florecimiento de la vida social, sin la que él mismo no puede vivir.

4. Síntesis de lo individual y social en la persona humana. A la luz de tales consideraciones es fácil comprender la exactitud y solidez de estos principios, que manifiestan cómo entre lo individual y social en la persona humana no hay exclusión sino síntesis y armonía.

Como se puede apreciar, existe una síntesis perfecta en la persona humana entre su función individual y su función social. Sólo hemos indicado algunos de los principios más generales. Para su aplicación a los casos particulares, se debe tener ante la vista la esencia y el fin de cada uno de los valores que entran en juego, tanto en el orden individual como en el orden social. Pero no es de este lugar descender a tales aplicaciones.

Notemos de paso que hasta cierto punto el hombre está sujeto a la sociedad aun en su bien individual e ineludible, su fin último. También aquí aparece la "función social" de la persona humana. En efecto, aun en la manera como debe conseguir su bien supremo, junto a grandes

ventajas que la sociedad le aporta, el hombre debe renunciar a otras ventajas, debe exponerse a ciertos peligros.

Lo social es, como todas las demás estructuras metafísicas del hombre (inteligencia, libertad, etc.), susceptible de llevar al hombre a la mayor perfección de su ser, o labrar su desdicha. De la doble orientación de la contingencia propia de la persona humana, tanto la del ser, como la del no-ser, son posibles al hombre en la sociedad.

5. Conclusión: La ley de la contingencia metafísica aplicada a la sociedad. Para terminar este breve esquema o ensayo de lo que podríamos llamar moral social, debemos aplicar a la sociedad humana, como lo hicimos con el individuo, la ley de la contingencia. La sociedad no es un ser físico, sino un ser que pertenece, como se suele decir, al orden moral; es decir, a ese orden que, aunque es real, no constituye un sujeto, sino un conjunto de sujetos unidos por relaciones en las que interviene la voluntad humana.

Pero también como ente moral la sociedad humana es contingente, y, por tanto, participa como tal de la doble dirección de todo ser contingente hacia el ser y hacia el no-ser. Cuanto la sociedad más perfectamente cumple su fin esencial de llevar a los individuos hacia su fin último, que es Dios, facilitando a la persona humana el desarrollo integral, físico y espiritual, proporcionándole abundancia de bienes materiales y la debida formación intelectual, moral y religiosa para que sepa usar debidamente de todos aquellos bienes, tanto más crece en la dirección del ser, participando de la infinita perfección del orden divino. En cambio, una sociedad que no ha sabido hallar la síntesis individual y social de la persona humana, una sociedad corrompida por el libertinaje u oprimida por la tiranía, una sociedad que profesa el ateísmo o el paganismo, y que desconoce los derechos más fundamentales de la persona

humana, camina en la dirección del no-ser, esto es, de su desintegración y aniquilamiento. La historia es un cementerio de sociedades que prefirieron seguir de las dos direcciones propias de todo ser contingente, la de su no-ser, la de su imperfección, la que a ella y sus ciudadanos los apartaba del ser absoluto, Dios.

6. EL PROBLEMA DEL HOMBRE MODERNO *

El angustioso problema de la esencia y destino del hombre ha atormentado, más que en ninguna otra época, a los filósofos contemporáneos. El afán de encontrar el verdadero ser y de salvar la dignidad del hombre ha sacudido las conciencias en todos los órdenes de la vida humana, desde el religioso al político y desde el económico al filosófico. En forma tal vez más aguda que ninguna otra corriente filosófica en la historia de la humanidad, el existencialismo ha querido plantearse desnudamente el problema del hombre y resolverlo con toda sinceridad, crudeza y ausencia de presupuestos. Dejando a un lado los problemas de la esencia de las cosas, los existencialistas se han preguntado por la realidad última del hombre individual y concreto, en su existencia temporal. Pero este problema, que han utilizado como bandera los filósofos y teólogos del existencialismo, ha quedado en pie, sonriendo con cierta ironía, ante el fracaso de las analíticas existenciales de Heidegger o Jaspers, de Sartre o de Karl Barth. En consecuencia, se puede decir que el existencialismo ha dejado precisamente inconcluso el interrogante de donde había partido: porque la existencia y el ser en cuanto ser en Heidegger o Jaspers quedan perdidos en una nebulosidad que no permite definir dentro de coordenadas precisas la existencia humana.

* *Más allá del existencialismo*, de *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. XI y XII, 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. 1.

Sin embargo, el existencialismo, que arrastró consigo elementos valiosos junto con su lastre negativo, ha tenido la virtud de despertar, con respecto a algunos problemas, la conciencia de la filosofía tradicional.

El fracaso del existencialismo ha sido una lección provechosa, porque ha permitido a no pocos filósofos superar las desviaciones anexas a la actitud existencialista. Efectivamente, los existencialistas, en vez de descubrirnos la esencia del hombre, en vez de encontrar al hombre que buscaban, parece que lo han perdido y extraviado más resultando que el existencialista, lejos de encontrarse a sí mismo, se halla más perdido en el mundo que los antiguos filósofos esencialistas. La necesidad de "encontrarse a sí mismo", única manera de recuperar la realidad de la existencia humana, es la que nos ha movido a volvernos hacia el interior del hombre, hacia su experiencia más original, y de ahí ha nacido la filosofía del ser y la dignidad del hombre que hemos llamado "in-sistencial".

Porque el "in-sistencialismo" es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior. No para aislarlo en un ensimismamiento solipsista, misantrópico y escéptico, sino porque considera que la condición esencial de toda relación auténtica del hombre con el mundo exterior es que ella parta "desde dentro", o que, por lo menos, si se provoca desde fuera, sea reconocida y aceptada en el interior de cada uno. Este "recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí o dentro de sí, estar-en-sí", es lo que llamamos *in-sistir* o *in-sistencia*, dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente.

7. ETIMOLOGÍA Y USO DEL VERBO "IN-SISTIR" *

El *Diccionario* de la Real Academia da estos dos sentidos del verbo *insistir*: "1. Descansar una cosa sobre otra. 2. Instar profundamente; persistir o mantenerse firme en una cosa". El *Diccionario latino-español* de Valbuena daba los mismos significados al latín *insistere*: "1. Apoyarse una cosa en otra" (sentido más ceñido a la etimología = "estar en", pero de poco uso en castellano, y al cual nos acercamos nosotros en el significado que atribuímos a *in-sistencia*); "2. Perseverar, proseguir, perseguir..." (sentido traslaticio, que ha predominado en el uso de nuestra lengua). El significado latino de "*insistere*" (que se construye con dativo, acusativo y ablativo) es muy variado. El significado estricto literal etimológico es "*super vel in aliqua re me sisto*" (Forcellini), "*estoy, me coloco, me apoyo* —preferentemente de pie— sobre o en algo". De aquí el significado inmediato literal más en uso: "*Pedem firmiter infigendo stare*" (Forcellini), "mantenerse a pie firme", es decir, estar firme sobre los pies apoyados con seguridad en tierra. Pero el uso muy frecuente también en el latín clásico es, con significado traslaticio, *vestigia sequi* (Forcellini), "seguir las pisadas" del enemigo, "perseguir, instar", etc. Este sentido metafórico es el que ha prevalecido en el uso del idioma castellano, pues el significado más común

* *Más allá del existencialismo*, de *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 17 y 18; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. 1.

del "insistir" es "instar porfiadamente", "volver sobre algo una y otra vez", "*vestigia sequi*".

El sentido filosófico que damos en esta obra a los términos "in-sistir" y sus derivados retorna a su primitiva etimología "estar firmemente sobre o en algo", o en fórmula concisa, "estar-en". Pero le agregamos un matiz que reconocemos no hallarse *explícitamente* en la etimología y uso latino: la interioridad. Sin embargo, el *in-sistere* latino lleva *implícita* en su esencial significación la idea de interioridad, pues "estar-en-algo" es lo opuesto a "estar-fuera-de-algo". Es que la preposición *in* siempre implica cierta interioridad, o estáticamente "estar-en-algo", y se construye con ablativo de lugar en reposo; o dinámicamente, "estar en dirección hacia algo", y se construye con acusativo de lugar *hacia el cual* se está en movimiento. Más todavía, el primitivo significado de la preposición *in*, en el antiguo latín, es de *explícita* interioridad, pues su forma primera fue *endo* o *indu*, del griego *endon* (Forcellini), y se construía con ablativo (en = dentro) o acusativo (hacia-dentro). Como se ve, volvemos al significado más original, fundamental y metafísico del verbo *in-sistir*.

Como se deja entender, la grafía "in-sistir", con guión entre la preposición y el verbo simple, tiene el doble objeto de acentuar el valor de cada uno de los elementos del término compuesto, y señalar el significado filosófico, técnico, que le atribuímos en contraposición con "insistir" e "insistencia" en su sentido vulgar.



8. LAS DEFINICIONES CLÁSICAS DEL HOMBRE *

Son muchas, a través de la historia de la filosofía, las definiciones que se han dado del hombre. A la pregunta "qué es el hombre" se ha contestado de tantas maneras y con tantas fórmulas, que fácilmente puede quedar uno desorientado. El hombre es, se ha dicho, materia, vida, conciencia, razón, espíritu, existencia, etc. De ahí han nacido tantas definiciones, algunas de ellas clásicas: "el hombre es animal racional" [1], la célebre definición metafísica por el género y la última diferencia; el hombre es "animal político" [2], dijo ya Aristóteles señalando un rasgo específico; el hombre es "animal moral" [3]: así lo concebían Sócrates y Séneca y los filósofos que centran la filosofía en la moral; el hombre es animal técnico [4], han dicho algunos moder-

* *Antropología filosófica in-sistencial,* p 319; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. I.

[1] *Polit.*, A, 2, 1053 a 10; *Eth. Nich.*, 13, 1332 b 5.

[2] *Polit.*, A, 2, 1053 a 2.

[3] Aunque no conocemos la fórmula explícita, es evidente que tal era la idea esencial socrática del hombre, pues Sócrates se ocupó de la moral como de lo único digno del hombre: *Sokrátous de perí ta ethiká pragmateuoménou, perí de tes óles physeos outhén.* Aristóteles, *Met.*, A, 6, 9876 1-2. Cfr. Jenofonte, *Memorabilia,* I, 1, y Diógenes Laercio, II, 5, 21. Aunque Aristóteles dice también que Sócrates investigaba la esencia, *ten ousian* (*De Part. Anim,* A, I) y Jenofonte que investigaba los entes *ti ekaston éie tón ónton* (*Memorabilia,* VI, 1), no contradice el texto de Aristóteles en *Met.*, A, 6, pues éste pretende que todo se dirigía en Sócrates hacia el problema moral.

[4] "El hombre empieza cuando empieza la técnica". J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica,* Obras completas, V, 342. Ortega recuerda la definición de B. Franklin: "*animal instrumentificum,* Animal tools making". Ibíd., 357. Aunque confiesa que "la técnica no es en sí lo primero". Ibíd., 343.

nos; el hombre es espíritu o alma, nos recuerdan los espiritualistas, como Platón [5], Plotino y Descartes; el hombre es "libertad" y "existencia", han repetido los existencialistas; el hombre es "trascendencia", prefieren algunos filósofos modernos, para los cuales el espíritu, la libertad y la existencia son trascendencia; el hombre es "persona", nos vuelven a decir muchos metafísicos modernos, como Max Scheler y los partidarios de una filosofía personalista.

Sin embargo, a nuestro parecer, todas estas definiciones no nos dan la esencia originaria del hombre, su última realidad. Más bien parecen mantenerse en un plano periférico, y, hasta cierto punto, encubren y ocultan la primera y originaria realidad del hombre. Todas ellas son, sin duda, definiciones del hombre, en cuanto convienen al hombre y sólo al hombre; pero, *no nos dan su característica más esencial.* No tenemos dificultad en admitir que son buenas definiciones. Efectivamente, el hombre es "animal racional", y es el único animal racional entre los seres que caen bajo nuestros sentidos; asimismo, el hombre es "animal político", y "animal técnico", y es "espíritu" y es "libertad", y, por otra parte, es el único ser en el universo sensible al cual cuadran tales definiciones. Pero, repetimos, todas ellas nos dan *ciertos aspectos* del hombre, pero no *lo más esencial y primero* en la realidad del hombre. Todas esas definiciones parecen revolotear en torno de un centro anterior y más profundo que no tocan, o, por lo menos, no muestran explícitamente como tal. Todas ellas parecen suponer el principio en el cual se apoyan y del cual parten.

Ahora bien, la definición más acabada parece ser aquella que no sólo cumple la ley de que debe convenir a *todo* aquello y *sólo* aquello que es definido (*omni et soli*), sino

[5] *E psykhé éstin ánthropos.* Platón, *Alcib.*, I, 130 c.

que muestre, ante todo, su más simple y original elemento, aquello que en realidad lo constituye como tal ser [6].

El hecho de que las definiciones del hombre dadas hasta ahora utilizan conceptos complejos está ya indicando que de ninguna manera pueden expresar la esencia más fundamental del hombre. Trataremos de mostrarlo en las páginas siguientes. Baste ahora una indicación como muestra. Una definición tan venerable como "animal racional" responde, sin duda, a las categorías porfirianas del "género" y "última diferencia". Sin embargo, ambos términos expresan categorías complejas, que presuponen o encierran otras más simples. Dichas categorías ya entrañan toda una metafísica. En todo caso son derivadas y secundarias, en cuanto no nos dan la estructura óntica original del hombre, sino sólo propiedades que brotan de aquella estructura.

Cuando se examinan las otras definiciones la dificultad es todavía mayor.



[6] El *stoikhéion* es para Aristóteles el límite último de la división específica, el definitivo diferenciador ya indivisible; adiairéton to éidei eis éteron éidos. *Met.*, A, 3, 1014 a 27.

9. LA ESENCIA DEL HOMBRE *

La esencia del hombre como interioridad óntica o la in-sistencia.

Tratemos ahora de determinar cuál es ese primer principio, que hasta ahora, al parecer, se ha escabullido de la atención expresa de los filósofos.

Por lo pronto, parece claro que la realidad fundamental originaria y primera del hombre no la podemos encontrar "fuera" del hombre sino "*dentro*" del hombre. No en la dirección "hacia afuera" del hombre, ni llevando al hombre "fuera de sí", sino en la dirección "hacia adentro" del hombre y "hacia el sí mismo" del hombre. No "saliendo" del hombre, sino "entrando" en él. Sin duda, cuanto más el hombre está fuera de sí, simplemente fuera de sí, sin ninguna otra relación a su "en sí", cuanto más *extra-sistit* (ex-sistit), tanto más se aleja de lo humano, tanto es menos hombre. El hombre que "está perdido" en las cosas exteriores no es él, no es "sí". El que se halla derramado "hacia afuera" deja de ser "sí mismo" en el grado en que se halla volcado hacia afuera. De él decimos que está "fuera de sí", "alienado" o "enajenado".

Más aún, cuanto más el hombre se recoge hacia su interior, más se reconoce y se encuentra a sí mismo. Entonces se dice que yo actúo como yo cuando me sitúo previamente "dentro de mí", "en-mí-mismo", y desde allí dirijo

* *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 330 a 333; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. I.

mi actuación hacia afuera. Porque sólo cuando yo entro en mí mismo y puedo decir "yo", puedo apropiarme como mío mi ser y mis acciones. Una acción, una actividad que no ha salido de ese "centro interior" mío, me son en el fondo ajenas y, por tanto, no imputables, y ello porque no son "mías", porque no son "desde mí".

El hombre tiene, pues, ese centro interior, ese "en-sí", desde el cual podemos decir "yo", y por el cual nos distinguimos en último término de las bestias. El verdadero filósofo (*o gue os alethós filósofos*), que para Platón es el más auténtico hombre, es aquel cuya alma está más puramente "en-sí-misma" (*auté cath' autén*)[1]. El "hacia afuera" es propio de las bestias. El "hacia adentro" es característico y esencial del hombre. Al paso que el animal no tiene ese "en-sí" y, como decimos en castellano, no puede "ensimismarse". Pero la posibilidad del "ensimismamiento" se funda, por cierto, en que el hombre tiene ese "en-sí"[2]. El recogerse al mundo interior, el *estar en soledad en sí mismo*, es el comienzo del encontrarse a sí mismo. Ha sido tradicional, en la sabiduría de todos los tiempos, el consejo del recogimiento, de la vuelta hacia sí para encontrarse a sí mismo. Sócrates conjugaba la inscripción del templo de Delfos (*gnothi seautón*) con el principio de interioridad (*endon blepe*). Y éste ha sido también el principio de la felicidad: huír del ruido de las cosas exteriores que le hacen olvidarse a uno de sí mismo.

La interioridad del hombre es un hecho reconocido a través de toda la historia de la filosofía[3]. Pero lo que

[1] *Fedón*, 64 e, 65 c.

[2] J Ortega y Gasset, inspirándose en Max Scheler, ha hecho un análisis —aunque incompleto— que merece ser tenido en cuenta. De él tomamos el término "ensimismamiento". *Ensimismamiento y alteración*, Obras completas, V, p. 300

[3] Tenemos en preparación un estudio histórico sobre algunos autores de más relieve, como Sócrates, Platón, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Kant, y algunos autores contemporáneos. (Este trabajo anunciado en 1961 ha sido realizado en parte, pero no publicado).

nosotros queremos notar aquí es lo siguiente: Este tener un en sí, un centro interior, óntico, real, de sí mismo, este poder replegarse sobre sí mismo, más aún, este "*estar ónticamente en sí mismo*", es, a nuestro parecer, la realidad *primaria y originaria* del hombre, su *esencia más simple y fundamental*, aquella en la cual *se apoya toda la realidad del hombre*, y que *nos explica toda su manera de ser y de obrar*.

¿Cómo llamar esta característica, este centro originario del hombre? El término *in-sistencia*, del verbo latino *in-sistere*, se presta para dar el pleno sentido que nosotros intentamos aquí exponer. No sólo nos hallamos frente a un término de significación metafísica, pues *sistere* significa "ser", "estar en un mundo real", sino que tiene, además, un acento especial de "firmeza en el ser"; *sistere* es no sólo "estar" como quiera, sino "estar firmemente situado", como afirmado sobre los pies, estar de pie con firmeza. La preposición *in* tiene el sentido originario de interioridad.

Asimismo, *in-sistencia* no hace referencia directa a la acción, ni al conocimiento, sino al ser (*sistere*). Es evidente que todo principio del ser debe ser "real". Y que el punto de partida de la filosofía debe ser un principio real, puesto que el principio del conocer supone el principio del ser, en el cual ha de fundarse. Ahora bien, el término *in-sistencia* responde a esa primera realidad que hemos querido significar. Pero, por cierto, dándole un sentido etimológico más profundo que el que comúnmente se le atribuye, tanto en el *in-sistere* latino, como en sus derivados en las lenguas neolatinas: in-sistir, sub-sistir, ex-sistir, con-sistir, etc.

Con esto no queremos decir que la "definición del hombre" esté ya completa con la "in-sistencia". Es claro que ésta sola no basta para darnos la esencia "completa" del hombre. Por ella sola no se distinguiría de los espíritus

puros. El hombre no es in-sistencia pura, sino in-sistencia en el mundo material, in-sistencia en la materia o "in-sistencia encarnada". Las definiciones "animal rationale" o "animal politicum" señalan el doble elemento constitutivo de la esencia metafísica del hombre. Pero, si profundizamos en su más original fundamento, veremos que el "rationale" lo tiene en la "in-sistencia". Por eso creo que la "definición completa" del hombre podría ser, en sus más originarios principios, "in-sistencia en materia".



10. IN-SISTENCIA Y PERSONA *

Si se quiere decir que la esencia del hombre es la persona y que la personalidad es su núcleo central más originario, deberemos tener presente que el término "persona" y el concepto a que responde designa una esencia compleja. El término "persona" es fruto de una elaboración secular a la cual han convergido múltiples tendencias doctrinales. Por lo mismo, no creemos que sea el término apto para "comenzar" a designar la realidad humana. El término que nos designe la esencia originaria del hombre ha de ser simple, ya que se refiere a la realidad más simple. Por lo mismo, la complejidad del concepto de persona no puede ser el punto de partida para la designación del hombre. Ya hemos dicho que la in-sistencia es, por así decirlo, la esencia de la esencia del hombre. De la misma manera podemos ahora decir que la in-sistencia apunta a la esencia de la esencia de la persona.

Hemos estudiado antes una de las características más fundamentales de la persona, la trascendencia. También en el centro de la persona se halla la tensión in-sistencia-existencia, como su problemática más original y como clave de bóveda de todas las demás propiedades y prerrogativas del ser personal. Sin embargo, según los análisis antes realizados, en el seno de la tensión in-sistencia-existencia se mostraba una prioridad natural (*natura prius*) de la

* *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 355 a 358; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. 1.

estructura óntica in-sistencial, como fundamento de la misma posibilidad de la auténtica existencia.

Esto mismo lo muestra la tendencia a señalar como lo "personal de la persona" la "incomunicabilidad del ser espiritual": "el ser sí mismo", y no otro, ni de otro. Pero esta incomunicabilidad propia de la persona, por ser raíz de la trascendencia, es también *natura prius* respecto de ésta.

Si ahora analizamos el "ser de sí propio" del espíritu veremos que él incluye el concepto de espiritualidad, elemento complejo, por lo cual se hace difícil tomarlo como el más originario del hombre. El "ser de sí propio" (*Eingensein*), en cambio, es un concepto más simple: "el ser en propiedad uno mismo". Este concepto nos acerca ya a la realidad originaria del hombre que se nos manifiesta en nuestra experiencia íntima, y que nosotros hemos llamado in-sistencia. Pero todavía parece ónticamente más originaria la "insistencia" que "el ser de sí propio". "El ser de sí propio" pre-supone, como condición, la estructura estrictamente unificada del ente, el ser-en-sí o la insistencia. El ser-en-sí es el fundamento de la autopropiedad, de la raíz óntica y la condición de la posibilidad de la autonomía propia de la persona.

Los textos de Santo Tomás en este sentido son explícitos: 1) En primer lugar, asume, sin negar ni aun corregir, las ideas y expresiones del *De causis*: "*substantia est rediens ad essentiam ipsius*" (n. 127); "*reditionem substantiae ad essentiam suam*" (n. 128). 2) En segundo lugar, retoma la idea con fórmulas propias: "*ad seipsum convertitur secundum suum esse*" (n. 304); "*si secundum substantiam ad seipsum non converteretur*" (n. 303); "*convertitur ad seipsum... per suam substantiam*" (n. 306); "*Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substan-*

tiam et secundum operationem..." (309); etc.[1]. La in-sistencia es el núcleo central primero y más originario que podemos señalar en esa realidad compleja que llamamos "persona" y que es el hombre. Veámoslo.

El centro más profundo y originario de la persona es la "unidad". Pero no se trata de una simple unidad de conciencia; ni de unidad como opuesta a universalidad, sino de la unidad más profunda y la unidad como individualidad perfecta (incomunicación e incomunicable). Pero todo ello se debe a que el ente personal posee una estructura óntica totalmente replegada y simplificada en sí misma, en virtud de la cual excluye el ser asumido como parte óntica dependiente de cualquier otro centro; es decir, hemos encontrado en el fondo de la persona misma, y como su principio óntico básico, la realidad originaria simple que llamamos "in-sistencia".

[1] Sin embargo, la expresión "*reditio sive conversio.. secundum substantiam*", que corresponde a nuestra "in-sistencia óntica", es un tanto oscura y hasta parece carecer de sentido; ¿cómo una sustancia puede "volver" sobre sí misma *realmente, ónticamente*? Se explica que por sus actos salga hacía afuera intencional o causalmente, pero una sustancia no puede "salir ónticamente de sí" para luego "volver ónticamente en sí". Pero lo que aquí desea Santo Tomás significar por la "reditio secundum substantiam" es: *a) La subsistencia: "unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse oportet quod in seipso subsistat"* (n. 304). No basta el "in se" de la sustancia, sino que exige el "per se subsistens" (ibíd.). *b) La subsistencia separable del cuerpo: "Anima cognoscit seipsam; ergo convertitur ad seipsam omniquaque* [*etiam secundum substantiam*]; ergo est *incorporea et a corpore separabilis*" (307). No basta la subsistencia propia de los entes corpóreos, sino que se requiere la de los incorpóreos para la "reditio completa" (ns. 303-305 y 311). En otras palabras, se requiere una especial "perfección óntica", que sólo tienen las sustancias o subsistencias espirituales: "*Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae spirituales, redeunt ad essentiam suam reditione completa*" (*De verit.*, I, 9). *c) La subsistencia de los entes espirituales* es más perfecta precisamente porque éstos *están más en sí*: "*in seipsis per se manent*"; en cambio, las formas no subsistentes están "*super aliud effusae et nullatenus ad seipsas colectae*" (*De verit.*, II, 2 ad 2). El ser que está *todo-en-sí* sustancialmente es concebido por Santo Tomás, inspirado en el *De causis*, como recogido (*collectae*) o vuelto (*reditio, conversio*) sustancialmente en sí.



11. TRES SIGNIFICADOS DEL SER *

¿Qué es el ser?, ¿qué es ese fundamento del ente que se nos hace patente en la in-sistencia?

Tal vez podrían reducirse a tres las concepciones o las significaciones más importantes que han circulado del término "ser en cuanto ser" en la historia de la filosofía. Me van a perdonar si acuño tres fórmulas, porque las creo necesarias y adecuadas para expresar esos tres sentidos del "ser"; tres significaciones, que debemos declarar y que tal vez nos van a abrir el camino; son ellas: 1) el ser en cuanto ser concreto; 2) el ser en cuanto ser abstracto; y 3) el ser en cuanto ser subsistente. Así, pues, la expresión "ser" como principio universalísimo de los entes, ha tenido en la historia de la filosofía estos tres, digamos, significados principales, a los que se pueden reducir todos los demás: ser en cuanto ser concreto, ser en cuanto ser abstracto y ser en cuanto ser subsistente.

a) *El ser en cuanto ser concreto.*

1. *¿Qué es el ser en cuanto ser concreto?* El ser en cuanto ser concreto, en primer lugar, es "ser en cuanto ser", es decir, principio universalísimo, en el que están todos los entes, o que está en todos los entes. Pero lo llamo "concreto", por oposición a "abstracto", en cuanto llamamos concreto lo que está ahí en las cosas, que está ahí en los

* *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 295 a 300; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. 1.

entes, dentro de los entes, constituyendo —término importante—, "constituyendo" los entes, como "constitutivo" de los entes mismos, como "intrínsecamente constituyendo" los entes. Me refiero a ese principio que está en todas las cosas, en todos los entes (recordemos la diferencia entre "ente" y "ser"), por el cual los entes son "reales", son entes, y no nada; aquello que hace que este árbol sea real, que esta caja sea real, que este animal sea real, que este hombre sea real, y no algo puramente imaginario, porque en este caso el "ente" no sería. Principio que está en todos los entes y en todos es el mismo; por eso igualmente todos son reales. Por cierto que el ser en cuanto ser "concreto" es aquel a que apuntaban los presocráticos, los primeros filósofos que querían explicarse cuál era la realidad primitiva de las cosas; se preguntaban por aquel elemento universal que las constituía y explicaba sus cambios. Se preguntaban: ¿cuál es el primer principio, es decir, el ser de las cosas, de todas las cosas?, ¿aquello universal de que dependen todas las cosas, que las constituye? Unos decían: es el agua. Así el primer filósofo griego, Tales. Porque, él decía, el agua es lo más simple que hay, y está en todas las cosas.

Para Platón, el ser, la naturaleza, la "fysis" es "el principio generador de las cosas primordiales", pero dentro de las cosas. Y esa misma concepción del ser en cuanto ser como constitutivo, metido dentro de los entes, la han tenido también casi todos los filósofos antiguos. El mismo Aristóteles, quien repite la expresión "ser en cuanto ser" en el sentido de primer principio trascendente, universalísimo, en realidad está pensando en ese ser en cuanto ser concreto, en ese ser en cuanto ser concreto de la misma manera que los presocráticos, pues ante todo se preocupa por los principios o primeros elementos. ¿Cuál es el principio primero, *to ón*, el ser en cuanto ser? Dice: "Aquello de donde todos los entes son y nacen y en lo cual se resuelven, permane-

ciendo su sustancia, éste es el elemento y el principio de todos los entes" (*Met.*, A, 3, 983, 8-11). Él sintetiza en este texto la búsqueda metafísica hecha por los presocráticos, pero de hecho él se halla en la misma búsqueda: el ser es, ante todo, el principio o principios primeros constitutivos del ente.

En el célebre texto, que ya he citado, nos lo confirma: "Ya desde antiguo, y ahora y siempre, hay que preguntarse e investigar qué es el ser, esto es, cuál es la sustancia última de las cosas". Aristóteles ahí se pregunta lo mismo que los presocráticos; porque a continuación dice: "unos dicen que este principio es único, el mismo, otros dicen que este principio es múltiple, unos dicen que ese principio es finito, otros que es infinito" (*Met.*, Z, 1028, 2-6).

b) *El ser en cuanto ser abstracto.*

2. El ser en cuanto ser abstracto es el concepto, la idea, que nosotros nos formamos de ese ser en cuanto ser universal concreto; es ya un concepto, fruto de un trabajo de abstracción, prescindencia, simplificación, que nosotros formamos. El ser en cuanto ser abstracto no está, como tal, en la realidad; el ser en cuanto ser abstracto es un fruto de nuestra actividad mental, es una fabricación del hombre, es una imagen, o, mejor, un esquema, que el hombre se forja del ser en cuanto ser concreto. Sobre todo los filósofos árabes y los escolásticos a partir de la Edad Media son los que han trabajado más el ser en cuanto ser como concepto y han manejado más el ser en cuanto ser abstracto. Ellos han estudiado mucho el concepto del ser. Textos de Cayetano y del mismo Suárez nos llevan a pensar que ellos ante todo manejaban el "concepto del ser", es decir, el ser en cuanto ser abstracto aunque extraído de la realidad del ser en cuanto ser concreto. El gran error de Hegel fue confundir ese ser en cuanto ser abstracto,

fruto de una abstracción, con el ser en cuanto ser concreto como si fuera en realidad lo mismo; Hegel confundió el concepto del ser abstracto con el ser en cuanto ser concreto, con ese principio real universalísimo concreto que está en los entes, cayendo en el llamado "panlogismo".

c) El ser en cuanto ser subsistente.

Tercera significación del ser en cuanto ser: *el ser en cuanto ser subsistente.* Como dice la expresión, se trata siempre del "ser en cuanto ser". Y esto implica, ante todo, una cierta universalidad como *principio de todos los entes.* Pero, a la vez, puede llamarse "ser en cuanto ser" aquello que contiene y despliega todas las posibilidades del ser en el modo y grado más perfecto. "Subsistente" significa que existe en sí mismo y por sí mismo distinto de todo otro ente. Imagínense ustedes un ente, perfectísimo en la línea del ser; pero que está separado, que realmente es, y no está mezclado con los otros entes, como constitutivo de ellos, como lo es el ser en cuanto ser concreto, de que hemos hablado antes. Un tal ser que está en sí mismo es un ser infinito, ya que tiene todo lo del ser, es perfectísimo, y responde a nuestra idea de Dios. Así que el ser en cuanto ser subsistente, es Dios mismo. Los escolásticos lo han llamado el "ser puro", y por eso lo llamamos nosotros ser en cuanto ser: no hay más que ser, pero en toda la línea del ser, y esto separado y existiendo, siendo él en sí mismo. Más que "subsistente" deberíamos llamarlo "insistente, perfectísimo", que está en sí, separado de todo y no está mezclado con los otros seres, como el ser en cuanto ser concreto, aunque es la causa eficiente de todos los entes.

12. IN-SISTENCIA Y DIOS *

Hallazgo de lo Absoluto: de la "insistencia" a la "in-Sistencia".

Ante todo, debemos al lector una nota sobre nuestro método. Tal como enfocamos el presente análisis hemos de fundarnos en los "hechos", y no en el "raciocinio", pues, con éste, efectuamos un estricto trabajo discursivo. Si tenemos o no tenemos una experiencia de lo Absoluto es un hecho y, tratándose de una experiencia, lo único o lo principal que debemos señalar es *si de hecho se da o no se da.* No vamos, pues, a buscar ahora razones *a priori* sobre la posibilidad de tal hecho, ni vamos tampoco a descartar de inmediato las dificultades *a priori* que en general se elevan contra la posibilidad misma de esta experiencia. Con prescindencia de todas las razones o dificultades *a priori*, lo que importa, ante todo, es consignar *si el hecho se da en la realidad.* Éste es nuestro objeto, y a ello se dirige nuestro método, que será, exclusivamente, un *análisis de la experiencia.*

Por la misma razón, no vamos tampoco a respaldar, de inmediato, con autoridades ajenas nuestras afirmaciones. El valor de la experiencia no está de suyo en que lo haya dicho San Agustín o San Buenaventura. Se apoya con exclusividad en que *de hecho sea percibida.* San Agustín pudo tener una experiencia de que carecemos los demás

* *Antropología filosófica in-sistencial*, ps. 151 a 153; 4ª ed., Depalma, 1978, "Obras completas", vol. 1.

mortales, y hablar según su experiencia. Ahora se trata de ver si, en el fondo de la misma experiencia humana, en nuestra esencia in-sistencial "común a todos los hombres" aparece también, como un hecho, esta presencia del Absoluto, que fundamentaría inmediatamente nuestra esencial finitud y contingencia.

Entremos, pues, en este análisis de nuestra íntima e integral experiencia humana, condensada en el fondo del "yo". Ahora bien, nosotros vemos en ese fondo último del "yo" contingente y finito un nuevo elemento, un terminarse el "yo" y comenzar algo en que el "yo" se siente apoyado, algo así como un "punto de contacto" en que se apoya todo el ser del "yo", al modo como la esfera se apoya sobre una superficie segura, sólida y definitiva. El "yo" se encuentra, de esta manera, abierto a un "fundamento ulterior" de sí mismo, en el que se "siente" apoyado. Está en él, y en él encuentra una estabilidad definitiva, que sacia del todo su inquietud. Ha encontrado aquello que era, consciente o inconscientemente, el fin de su búsqueda. Esto es lo que llamamos la "*Sistencia*", porque ésta ya "no-está-en otro", es lo Absoluto que "es" o "está-por-sí-mismo". El hombre, en cambio, se encuentra "en Él", apoyado desde el fondo de su ser en Él y toda su realidad humana fundada en Él. Para explicar esta experiencia, mejor aún que la comparación de la esfera apoyada sobre un plano, sería la de una esponja sumergida en el mar: toda ella apoyada y a la vez empapada por el agua. El hombre, pues, en esta experiencia en que desde el fondo mismo de su "yo" encuentra una "abertura hacia el Infinito", un apoyo total en el Infinito, pasa de ser una mera in-sistencia a encontrar su realidad última, que es la de "estar-en-Otro", "estar-en-el-Absoluto", "estar en lo que está por Sí", esto es, "estar-en-la-Sistencia", ser "*in-Sistencia*". Ésta es la última esencia del hombre, en la cual se halla ya implicada la experiencia de la Sistencia misma, del Absoluto.



13. CIENCIA Y TRASCENDENCIA *

Podemos apreciar ahora lo muy cercanos que se hallan entre sí Teilhard y Aurobindo, cuando se los compara con otros autores, aunque todos se inspiren en un mismo patrimonio común del evolucionismo de su tiempo. Ello aparece claro, no sólo cuando se trata de un pensador agnóstico y racionalista, como Huxley, sino con otro de sensibilidad religiosa, como el mismo Bergson.

Esto nos permite acercarnos a una interpretación, tal vez bastante realista, del hecho de la coincidencia especial entre Aurobindo y Teilhard en su cosmovisión evolucionista.

Tratemos de formular algunas conclusiones a que se llega al final de esta confrontación sobre el hombre y la evolución, según Aurobindo y Teilhard.

1. Hay una visión naturalista del cosmos en evolución, que era patrimonio común de los científicos y filósofos evolucionistas europeos, y que asimilaron Aurobindo y Teilhard. Tal es, sobre todo, la evolución biológica, incluyendo en ella al hombre.

2. Hay otra visión naturalista-trascendente de la misma evolución cósmica, que asume la evolución de la naturaleza y del hombre, pero descubre, a través de los mismos fenómenos de la evolución natural, una realidad más pro-

* *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, Depalma, 1976, ps. 140 a 144.

funda, que da sentido, culminación y precisión a la evolución cósmica y humana.

3. Aurobindo y Teilhard, sin duda que tratándose de la visión naturalista de la evolución, recibieron del ambiente cultural de su tiempo los temas y las explicaciones más maduras y avanzadas del evolucionismo. Ello explica su coincidencia en la línea general de problemas comunes y también de respuestas: evolución, unidad, progreso, primacía del hombre, aspiración a un futuro ideal de la humanidad. Aquí se movieron, ante todo, en el plano de la naturaleza o de las experiencias naturales del hombre, es decir, de la "visión naturalista" de la evolución.

4. Pero ambos tuvieron experiencias personales coincidentes de una realidad más profunda, es decir, una visión naturalista-trascendente de la evolución. Ésta se mostró a través de los fenómenos naturales y, sobre todo, en la vivencia interior de ellos mismos. Estas experiencias personales procedían de una sensibilidad espiritual común, y los condujo a intuiciones comunes, que acercaron entre sí la visión cósmica evolutiva en su aspecto natural y en su aspecto trascendente, como dos caras de una misma realidad. En una palabra, ellos alcanzaron una visión trascendente del mismo proceso cósmico evolutivo, que acercó a ambos entre sí más que con otros evolucionistas y que, además, permitió coincidir en una visión más precisa y culminante de los fenómenos de la naturaleza misma.

5. Ello es un testimonio de gran valor para la ciencia y la filosofía, porque nos revela mejor la esencia del hombre, es decir, que dicha esencia está abierta a una realidad más profunda, como fundamento último de la multiplicidad y de la evolución misma de los entes.

6. Es de mayor interés todavía, en este caso, que sea uno occidental y otro oriental; uno sea cristiano y otro

hindú. Porque así aparece más claro que ello se debe a que ambos han vivido, han explorado un nivel de experiencia espiritual común al hombre como tal, porque es la misma realidad espiritual la que se muestra a ambos, y el sujeto que la capta es también el mismo. Una vez más aparece la esencia del hombre siempre la misma, sea cual fuere la raza, religión o cultura en que un ser humano se desarrolla; y la experiencia humana es siempre la misma, cuando se contempla el fenómeno cósmico en su totalidad, es decir, en su aspecto natural y en su aspecto trascendente.

Dos reflexiones más confirmarán el valor de estas conclusiones:

1. Julián Huxley señala el interés que tiene el hecho de que dos autores hayan llegado a las mismas conclusiones "de una manera enteramente independiente". Huxley nos da la explicación de este fenómeno tratándose de su caso y de Teilhard. Con sus palabras, el mismo Huxley nos confirma nuestra conclusión a propósito de Aurobindo y Teilhard. Por eso terminaremos confrontando la conclusión en el caso de sí mismo respecto de Teilhard con nuestra conclusión en el de Teilhard-Aurobindo.

Recordemos el texto de Huxley: "No deja de tener interés, acaso, mencionar que yo también había subrayado muchos de estos mismos puntos y de una manera enteramente independiente. No deja de tener interés, digo, pues ello muestra que dos pensadores —un paleontólogo que parte de premisas cristianas y un biólogo que parte de premisas racionalistas— están llamados casi fatalmente a conceder primacía a los mismos fenómenos y a sacar de los hechos las mismas conclusiones generales, con la condición, no obstante, de que ambos encaren el problema con el mismo espíritu: el de un naturalismo sin prejuicios".

En síntesis, Julián Huxley dice que ante los mismos hechos, analizados sin prejuicios, forzosamente dos observadores independientes llegarán a las mismas conclusiones.

Evidentemente, el hecho es de gran interés para la ciencia y para la filosofía. La confrontación de las experiencias coincidentes es un aporte inapreciable para el valor de los resultados de cada experiencia, pues resulta una garantía para una y otra.

En el caso de Teilhard-Huxley ha sucedido lo siguiente: aunque ambos partían de premisas distintas (paleontólogo cristiano el uno y biólogo racionalista el otro), cuando uno y otro encaran un mismo plano de la experiencia "sin prejuicios", es natural que den la primacía a los fenómenos más relevantes detectados en la experiencia y que lleguen a las mismas conclusiones. Como dice el mismo Huxley, "están llamados casi fatalmente a conceder primacía a los mismos fenómenos y a sacar de los hechos las mismas conclusiones generales". En nuestro caso, Huxley y Teilhard, en el plano de la experiencia biológica, han llegado a describirla coincidiendo en muchos aspectos. En el plano de la naturaleza y de la vida han captado los mismos fenómenos. De ahí la coincidencia.

Huxley, por razones que no es el caso aquí analizar, se limitó, desde un principio, al nivel de la naturaleza biológica, negándose a reconocer que alcancemos por la experiencia un plano de la realidad superior o más profundo de la naturaleza biológica misma. En cambio, Teilhard y Aurobindo, a través de los mismos fenómenos inmediatos de la naturaleza, han descubierto un nivel superior de la realidad, hacia la que se prolonga el impulso mismo de la evolución: este plano de una realidad trascendente y sobrenatural ha sido el campo de experiencia común de Teilhard y Aurobindo, y era natural que en él descubriesen los mismos fenómenos y llegasen a ciertas conclusiones generales coincidentes: la "experiencia del Absoluto", Alfa y Omega de la evolución, la "experiencia de lo divino", fue un plano común de realidad presentado a Teilhard y Aurobindo. El testimonio de estos dos grandes místicos

nos abre, más allá de los fenómenos puramente biológicos, o, mejor dicho, más allá de los aspectos puramente biológicos de los fenómenos, una región superior de la realidad, a la cual la evolución misma lleva al hombre. Teilhard y Aurobindo son una confirmación para la humanidad de que hay hombres, como Bergson dice con palabras que nos apropiamos para cerrar nuestra investigación, que han "logrado romper la resistencia que oponía el instrumento, triunfar de la materialidad y, finalmente, encontrar a Dios. Estos hombres son los místicos. Ellos han abierto un camino por donde podrán otros hombres marchar, y, por lo mismo, han indicado al filósofo de dónde venía y a dónde va la vida".

2. Para terminar, reiteramos que resulta de gran interés notar que ambos autores han llegado a cierta síntesis del pensamiento de Oriente y Occidente. Ambos, de hecho, han incluído temas complementarios, llegando a una verdadera integración en muchos aspectos. Los expositores indios de Aurobindo insisten en presentar el sistema del "Yoga Integral" de éste y su "Vida Divina", como una síntesis excepcional de Oriente y Occidente. Pero, la síntesis de Aurobindo que ellos describen, coincide en su estructura básica con la de Teilhard.

14. EXPERIENCIA METAFÍSICA Y EXPERIENCIA MÍSTICA *

Tal vez la diferencia más específica de la mística budista respecto de las otras místicas (hindú, mahometana, cristiana, etc.), consiste en que éstas tienen una dirección explícita religiosa: el sentido de unidad con todos los seres se experimenta en un Dios personal o en un Dios panteísta, pero siempre en un principio determinado que es el fondo de la unidad universal. Lo característico de la mística budista es que la unión, la experiencia de la unidad, se realiza directamente con toda la realidad universal, de la cual se descubre el elemento de unidad esencial de todos los seres, sin "personificar" o "divinizar" *directamente* este elemento. Este último principio de unidad de todas las cosas, el fundamento último y la realidad última de todas ellas, es lo que un metafísico occidental denominaría el "ser en cuanto ser" (Tò ὄν ᾗ ὄν). Podemos caracterizar la metafísica budista, respecto de las otras metafísicas, diciendo que al paso que éstas tienen una dirección teológica, la budista tiene una dirección óntica. Esta particularidad aproxima extraordinariamente los dos aspectos del Nirvân*a* que acabamos de describir: el Nirvân*a* como experiencia metafísica y el Nirvâna como experiencia mística. Pero ello nos da a nosotros motivos para analizar, en general, la relación existente entre estos dos tipos de experiencia, o estas dos formas de Nirvâna. La persistencia con que algunos auto-

* *Filosofía budista*, ps. 290 a 295; 2ª ed., Troquel, 1973.

res describen el Nirvâna o el Satori como perteneciente al orden racional y, por tanto, al orden filosófico o metafísico, y, por otra parte, la realidad de los elementos místicos implicados en el Satori, es lo que ha excitado nuestra curiosidad acerca del presente problema.

a) Conocer filosófico, conocer metafísico y conocer místico.

En primer lugar, es evidente que hay una conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia mística. Por de pronto, hemos comprobado que ambas versaban sobre el mismo objeto, la "unidad última de todas las cosas". Además, una y otra están situadas en el plano del conocimiento experimental: tienen en común que se trata de un conocimiento vivido, y no de una simple especulación.

Hagamos un esquema del conocimiento filosófico y del conocimiento místico, para poder precisar su conexión y su diferencia:

La filosofía es el conocimiento de la realidad por sus últimas explicaciones.

En consecuencia, todo conocimiento que alcanza a los últimos fundamentos de la realidad es un conocimiento filosófico.

Pero este conocimiento filosófico puede ser obtenido de dos maneras:

1. Por un conocimiento puramente especulativo, teórico, razonador y discursivo, que compara los objetos presentes a la facultad cognoscitiva y analiza sus relaciones hasta llegar a las últimas causas. El filósofo es, en este caso, un simple "contemplador" de la realidad, pero no llega a la experiencia de los objetos, de la realidad, del ser o de los seres que está estudiando, contemplando y analizando. Es un conocimiento puramente objetivo, que se acerca al que tiene el matemático sobre un problema o al del biólogo sobre la estructura de la célula examinada en el microscopio.

2. Pero la filosofía posee también otro tipo de conocimiento, en el cual el filósofo ya no es un simple contemplador, antes bien se encuentra interesado en el objeto o realidad que estudia, porque hay ciertos "lazos vitales" entre el filósofo y la realidad misma, por lo cual éste se encuentra como unido e interesado en el objeto mismo. No es un simple y frío contemplador especulativo de la realidad, sino que la capta y la vive a la vez. En tal caso, el conocimiento entra ya en el campo de la experiencia. Cuando esta realidad inmediatamente percibida, afecta a la esencia del hombre, la conexión vital resulta todavía mucho más íntima. Ahora bien, a este tipo de conocimiento pertenece la experiencia metafísica.

En ella el hombre experimenta la última realidad de sí mismo y la percibe en conexión con la realidad de todos los demás seres. Nos hallamos, pues, ante un conocimiento vivido del ser, una intuición y vivencia inmediata del principio último de todos los entes y, por tanto, también del mío. Por la claridad, universalidad y vitalidad de esta intuición, los griegos mismos la llamaron "teoría", que significa la captación inmediata de un objeto por la "visión fruitiva" de él. Tal es el caso de la experiencia metafísica.

Sin embargo, esta experiencia metafísica se realiza todavía en un plano de conocimiento y experiencia *normal*. El filósofo no ha hecho sino tomar cuenta más plena y más consciente de su experiencia fundamental de la realidad, en la cual él se halla inmerso.

En la experiencia metafísica se cumplen ya, por tanto, dos de las condiciones requeridas para la experiencia mística, es decir, se trata de una experiencia íntima y directa, de unión, y, en segundo lugar, se refiere al "principio último" de la realidad, al ser en sí mismo, al absoluto.

La experiencia mística agrega a la experiencia metafísica o, mejor dicho, a los elementos de la experiencia metafísica, otro nuevo: el que podríamos llamar "modo supra-

normal" de realización de dicha experiencia, que consiste en un conocimiento especial y en una sensación especial de los efectos que la comprobación de la unión con el principio último producen en el alma.

Este modo supranormal es el que actualiza de tal manera las potencias superiores del alma que le hacen sentir como una vida nueva, agudizan sus facultades, y pueden incluso dar lugar a fenómenos psicológicos y físicos, que no se obtienen en el estado normal del conocimiento filosófico o metafísico. Resumiendo nuestra interpretación podríamos decir:

El *conocimiento filosófico teórico* es el conocimiento especulativo del ser y de sus últimas explicaciones; el conocimiento filosófico propio de la *experiencia metafísica* es el conocimiento vivido del ser y de sus últimas explicaciones, pero dentro todavía del plan normal; el *conocimiento de la mística*, la experiencia mística propiamente tal, es el conocimiento vivido del ser y de sus últimos fundamentos, pero de un modo supranormal.

b) *Experiencia metafísica y esencia del hombre.*

Mas ahora atendamos al hecho de que la experiencia metafísica, es decir, ese íntimo y vivido conocimiento de la realidad última del yo y de su esencial comunidad con todos los demás seres del universo, no hace más que revelarnos la última esencia y realidad del hombre. Ahora bien, como acertadamente repite el budista, tanto indio como japonés o chino, el Nirvâna o el Satori no nos muestra en realidad un elemento nuevo, sino que nos hace patente la última realidad que estamos viviendo en nuestra vida ordinaria, pero que está envuelta entre las preocupaciones e ilusiones que no nos dejan mirar al fondo de nuestra misma realidad. Ese fondo y esa realidad están ahí presentes

y los vivimos continuamente, pero no nos damos cuenta [1]. De hecho, el hombre es hombre porque "es eso"; y en tanto vive como hombre en cuanto "eso" en alguna forma lo actualiza. Todos, en algún grado, actualizamos nuestra conciencia y todos, en alguna forma, tenemos esa experiencia de nuestra esencia íntima. Por ello hemos repetido con frecuencia que la experiencia metafísica es común a todos los hombres, por lo menos en un grado mínimo. El hombre se revela como hombre porque en alguna forma tiene siempre su última realidad presente a sí, y la experimenta inserta en la realidad total del universo. Esto es tener ya la experiencia metafísica inicial o en un grado mínimo [2]. El filósofo se distingue del hombre común porque esta experiencia cotidiana e inevitable de realidad última del hombre él la hace más luminosa, con una autopresencia más clara y, por ende, más actuante. La experiencia metafísica propiamente tal, la situada en el plano filosófico, no es más que la experiencia del hombre común, pero más viva y actuada. En cuanto esta experiencia no es un simple "objeto de análisis", sino que trasciende la vida toda y aparece como la vida misma del hombre, despierta, inspira y trasforma todas sus potencialidades y todas sus relaciones con el universo, nos hallamos ante la concepción budista de la iluminación, del Nirvâna o del Satori. Éstos serían, en consecuencia, una experiencia metafísica, que es a la vez mística.

El paso o el salto de la simple experiencia metafísica o la experiencia mística propiamente tal, lo imaginamos nosotros como un "salto de tensión". La experiencia realizada a tensión normal tiene su radio limitado de profundidad y de extensión; pero cuando, sea por el esfuerzo propio

[1] Éste es el sentido de la frase paradójica: "Samsâra es Nirvâna y Nirvâna es Samsâra".

[2] Esto expresa también la expresión común a hindúes y budistas: "Tat tvam asi", (esto eres tú).

que ha preparado el espíritu para una experiencia superior, sea porque otra fuerza, prescindiendo de la preparación individual sistemática, actúa en el mismo sentido, el alma o el espíritu se encuentran inmediatamente abiertos a una experiencia mucho más profunda, la viva presencia de la "última realidad" que desborda la capacidad normal de las facultades humanas. Entonces adviene esa tremenda distensión psíquica que se produce en los estados místicos aun cuando la parte superior del alma experimenta inefable felicidad [3].

De esta manera, la experiencia mística no rompe en realidad el proceso de la experiencia humana propiamente tal. De hecho no hace más que continuarla y elevarla a un grado superlativo. La vivencia esencial del hombre común, que se experimenta a sí mismo en su realidad y en su situación en el universo, lo cual es la experiencia metafísica, es, en el fondo, la misma experiencia que el místico tiene, sólo que éste la vive en grado muy superior. De esta manera el plano de la mística no es, estrictamente hablando, sino la realización, en grado superlativo, diríamos "el alto voltaje" de la experiencia esencial humana. El místico realiza de esta manera la vida superior humana en toda la plenitud posible al hombre [4]. No hay, por tanto, a nuestro parecer, una "diferencia esencial" entre la experiencia que el hombre común tiene de sí y de la realidad de las cosas, y la experiencia suprema del místico; es el mismo tipo de

[3] "Yo me encontré como en el fondo de la Gran Muerte" —dice Imakita Kosen—, en la descripción de su experiencia mística. Cfr. H. Dumoulin, obra citada, p. 271.

[4] Todos los místicos orientales y occidentales insisten en que la unión con Dios les descubre la naturaleza misma de su propia alma, es decir, les hace trasparente lo que sólo en penumbra habían sentido de su propio ser. El verdadero conocimiento de sí implica el conocimiento del Absoluto, y viceversa. El Gita lo llama "conocimiento real", es decir, propio del rey, y "secreto real" (*râjavidyâ, râjagubyam*) y no discursivo, sino de "experiencia directa" (*pratyakshâvagaman*), IX, 2.

vivencia, es el mismo objeto (la última realidad de sí y de las cosas), es la misma dialéctica: encontrar la última realilidad del yo y la conexión con su último principio, superar la pluralidad y dualidad que en cierta manera perturba y distrae nuestra mente y nuestra existencia toda. Es el ansia de llegar a la unidad, a la serenidad, a la paz absoluta, a la felicidad absoluta. Es una misma experiencia y una misma dialéctica y una misma tendencia. Pero en el místico se halla en pleno y maravilloso desarrollo, lo que en el hombre común se vive como envuelto en penumbra, en la cual se percibe apenas oscuramente la misma vida humana y del mismo tipo que la del místico.

Lo que vagamente se percibe en la vida ordinaria; lo que reflejamente se vive en la experiencia metafísica; eso mismo, con plena profundidad y luminosidad, es experimentado en la mística.

c) *Experiencia mística y esencia del hombre.*

Podríamos ahora invertir la terminología y decir que, en realidad, la experiencia metafísica no es más que un grado inferior de la experiencia mística. La vislumbre de la relación de intimidad entre el yo y el absoluto, y el anhelo de llegar a esa unión, están ya vivos en la experiencia del hombre común: ésta es una *experiencia mística elemental.* No es extraño que la experiencia metafísica plenamente vivida, sin llegar a la alta distensión de los grados superiores de la mística, participe de los efectos de ésta y trasforme íntimamente la vida y el ser de quien tiene plena conciencia de su experiencia del yo hasta su última y auténtica realidad, lo sabe distinguir del yo superficial y pasajero, y sabe ubicarse dentro del conjunto de seres del universo y en sus relaciones con ellos. La vivencia de la unidad esencial o fundamental de los seres es la experiencia metafísica misma, y puede ella tener las características que

el budismo exige para el Nirvâna o para el Satori. Los que excluyen el elemento místico en el budismo interpretan el Satori como esta visión, serena y fría, pero a la vez con fuerza para trasformar racionalmente la vida del iluminado. Sin embargo, en la realidad difícilmente pueden aislarse los elementos místicos de esta experiencia metafísica. Por eso, el budista que alcanza el Nirvâna llega siempre a un mayor o menor grado de experiencia mística. Ésta es el resultado normal de la vivencia de unidad de todas las cosas, y es la que lo trasforma al místico en su visión del universo. Todo es uno, todas las diferencias retroceden. La realidad del yo se conoce, no ya en su individualidad aislada, sino en su último principio, en el cual se encuentra unido más estrechamente a los seres. El individualismo, la diferenciación o, mejor dicho, el individualismo diferenciado, desconectado de la realidad, es un yo irreal o ilusorio que desaparece; el yo real, esto es, el yo conectado con el universo y unido a todos los seres, es el que surge al primer plano. En este sentido la experiencia metafísica y la experiencia mística vienen a ser la máxima expresión de la realidad del yo [6].

[6] R. Otto ha distinguido dos etapas fundamentales en la experiencia mística. la "introspección" y la "visión unificante", lo cual es correcto. Pero también es cierto que en la "visión unificante", subsiste el conocimiento de la primera intuición del yo como traspasado por el absoluto. El mismo Otto cita a Plotino: "La vida más gloriosa actúa en mí y yo vengo a ser uno con la Divinidad" (*Enneadas*, VI). *Mysticism East and West*, ed. c., p. 60.

15. SÍNTESIS DE LAS FILOSOFÍAS DE ORIENTE Y OCCIDENTE *

Como es fácil de advertir, lo que está aquí en juego, en último término, es una concepción de la filosofía. Concepción que implica también, a su vez, una idea determinada del hombre. Si miramos a grandes rasgos las filosofías de Oriente y de Occidente, veremos que en Occidente el filósofo, al filosofar, se halla más distanciado del ser y más concentrado en el saber. Ante todo es el saber, sin duda ninguna acerca del ser, pero el saber, por así decirlo, distanciado del ser, frente al ser, como considerándolo, como estudiándolo, y por eso se habla, ante todo, de la sabiduría, acentuando el "conocer" frente al "ser".

En Oriente, en cambio, se habla, ante todo, del conocimiento vivido, porque al saber se lo considera más fundido con el ser. El predominio está en el ser, y por eso a la filosofía, al saber, no se los diferencia del ser.

Tanto en el saber del hombre como en el saber del mundo y en el saber de Dios, la concepción en Occidente es ante todo lógica, considerando, en cierta manera, al hombre, al mundo y a Dios como "objetos" del saber, lo mismo que las relaciones del hombre, Dios y mundo entre sí. Por eso, la filosofía y la teología en Occidente son, ante todo, una "teoría", un saber teórico, preferentemente abstracto, y contrapuesto a la realidad, que es concreta. Por lo mismo,

* *¿Qué es la filosofía?*, ps. 89 a 97; 1ª ed., Club de Lectores, Bs. As., 1973; 2ª ed., Depalma, Bs. As., 1983, ps. 117 a 143; "Obras completas", vol. 6: Filosofía y vida.

en la teología occidental se habla mucho de "ortodoxia". Es decir, de la rectitud de las opiniones o ideas. Pero, en Oriente, la filosofía y la teología son, fundamentalmente, una "vivencia" de Dios, del hombre y del mundo, sin colocar en primer plano la coherencia lógica de las partes. En consecuencia, la actitud dominante en Oriente es una actitud mística, es decir, experimental y vivida de la realidad.

Consiguientemente con su concepción, el Occidente considera que el ideal del hombre está "en potencia" en el ser del hombre, y que debe irlo realizando por medio del desarrollo de las potencialidades del ser del hombre; en otras palabras, por usar un término escolástico, pasando de la potencia al acto.

En Oriente, por su parte, considera el ideal del hombre como estando ya en acto en el hombre mismo, como escondido, envuelto por un yo ilusorio, que nos oculta la verdadera realidad y esencia del hombre. Una vez descubierta, ésta aparece, en todo su esplendor, como el oro auténtico; y al develar esa realidad se asume una actitud coincidente con el propio ser. Aquí uno se da cuenta de que verdaderamente es ya su ideal en acto. Entonces "soy verdaderamente yo".

Por la misma razón también, en Occidente, la unión del hombre con la sociedad, con el mundo, y con la historia debe realizarse a plena conciencia personal, es decir, implica la afirmación individual de la propia persona, o la personalización individual. La unión se hace, entonces, en Occidente de lo estrictamente individual y personal a lo otro; la unión se hace a lo semejante, pero distinto.

En Oriente, la unión se realiza con lo idéntico, es decir, se descubre que en realidad aquel ideal al que yo quería unirme, soy yo mismo: yo soy el absoluto, soy la eternidad. Por eso, en Oriente es lógica la afirmación de la despersonalización individual en el momento del descubrimiento del verdadero ideal del yo.

Por lo mismo, en la esfera ontológica, en Occidente rige, ante todo, el principio de no contradicción, lo que implica el principio de la distinción de los seres. Ser sí mismo, y no otro, es decir, A no es B, lo que siempre implica la idea de determinación y de limitación.

Los orientales, a su vez, afirman más el principio de identidad. Todo es uno en el fondo. No hay grados, ni distinción en la realidad en sí misma. No hay, por tanto, lugar a la limitación y a la determinación en el ser, ya que la realidad es la no-determinación absoluta.

Finalmente, no es extraño también que, en el proceso de la autorrealización del hombre, haya también diferencias.

En Occidente, dado que el ideal del hombre está sólo en potencia en el hombre, y no en acto, el proceso de realización consiste en despertar todo lo posible las apetencias implícitas en el hombre, en desarrollar las posibilidades intrínsecas en el hombre, para irlas satisfaciendo. De ahí que el ideal consiste en ir satisfaciendo al máximo todas las apetencias, las necesidades y las potencias del hombre.

En Oriente, en cambio, el ideal y el proceso consiste en liberarse de las apetencias, de las posibilidades, de las capacidades de un desarrollo, que, en el fondo, es ilusorio. Todo ello no hace más que encubrir a la verdadera realidad, al verdadero yo. No consiste la "liberación" en llenarse de muchas cosas, en satisfacer muchas apetencias y necesidades, sino, justamente, en la simplificación, en descubrirse "libre" de todas ellas y más allá de todas ellas.

Evidentemente, estamos aquí ante dos concepciones que acentúan aspectos antitéticos o, por lo menos, diversos. Son, en el fondo, dos concepciones de la filosofía y dos concepciones del hombre.

El riesgo de Occidente es el de una filosofía distanciada del ser, el de un saber abstracto, de una simple "teo-

ría", que deja de captar realidades profundas de su objeto, el ser, por haberse separado mucho de él.

El riesgo de Oriente es el de llegar a un saber tan difuso, que no llegue a tener una conciencia suficientemente clara y limpia del ser mismo.

Es evidente que el ideal de la filosofía y el de la autorrealización del hombre son, en última instancia, un ser del hombré que sea tan trasparente a sí mismo que sea simultáneamente un saber del hombre tan sumergido en la realidad que al mismo tiempo sea ser. Es decir, una experiencia plena del ser, pero que, a la vez, sea tan luminosa y consciente de sí misma, que no se pierda confusamente en el ser mismo.

Tal vez, la concepción del hombre como in-sistencia está juntando lo más posible estos dos extremos del ser y del saber del hombre. Porque, por un lado, el "ser en sí" es ante todo un "esse", una "verdad ontológica", un "primer ser" del hombre y de su núcleo de relaciones con el cosmos, con el Absoluto y con todos los seres. Pero, al mismo tiempo, justamente por ser in-sistencia, por estar en sí mismo, es "trasparente a sí mismo", se hace "saber"; es un saber originario, una verdadera filosofía, es decir, es un saber del hombre mismo.

Por otra parte, las dos concepciones del ideal de la autorrealización del hombre, como ideal en potencia o ideal en acto, se hallan también de hecho unidas en la in-sistencia, considerada como la esencia originaria del hombre: es decir, como el ser del hombre que en potencia contiene todas sus virtualidades; pero, al mismo tiempo, como la in-sistencia que contiene en sí mismo el ideal y la meta, como llamado para una auténtica realización.

Lo valioso de Occidente es que ese acto de autorrealización deba ser estrictamente personal o individual, sin perderse en un indeterminado, aunque éste sea el Absoluto.

Lo valioso de la concepción filosófica del Oriente es la aspiración continua para que el saber no sea una simple teoría, desconectada con la vida y con el ser, y la resonancia de lo Absoluto y eterno que se halla en el corazón del ser y de la experiencia humana.

Conclusión.

Se nos repetirá que la unión del saber y del ser es un ideal que sólo se realiza en Dios. Estamos de acuerdo. Sólo Dios es "in-sistencia" perfecta y por eso sólo en Él se halla la autorrealización perfecta, infinita, consistente en la unión de su sabiduría y su ser. El hombre, en cambio, tiene sólo una autorrealización siempre imperfecta y siempre más perfectible, porque es un ser finito y, por tanto, la unión entre su sabiduría y su ser nunca va a ser perfecta. Justamente, porque el hombre es una in-sistencia imperfecta, no llegará nunca a tener una perfecta autorrealización de sí mismo, sino que será siempre perfectible.

Pero recordemos aquí una de las enseñanzas del viejo Aristóteles. Nos dice que, propiamente hablando, la filosofía, la sabiduría sólo pertenece a Dios. Y por eso los dioses estarían envidiosos o molestos de que los hombres la posean. La filosofía, explica el Estagirita, precisamente por ser el saber supremo, es libre y la única ciencia libre e independiente; por lo cual, sospecha Aristóteles que ésta es una ciencia "propiamente divina y que, por lo tanto, no pertenece al legado de la humanidad". "El hombre es, por naturaleza, siervo en las más de las cosas"; Dios sólo es el que tiene la dignidad del ser libre y, por tanto, es Dios sólo el que posee la sabiduría. Pero, concluye Aristóteles, "sin embargo, al hombre es bueno buscarla todo lo que pueda". Quedémonos, pues, con esta gran aspiración a lo divino, es decir, a este ideal de Dios, en el cual el ser y la sabiduría se identifican. Al hombre es también dable aspirar

a este ideal en lo posible, en el cual se identifican el verdadero ser de la filosofía y el verdadero ser del hombre.

Para nosotros la concepción del hombre como "in-sistencial" y la consiguiente concepción de la filosofía, también como "in-sistencia", son la síntesis de las dos concepciones del hombre y de la filosofía en Oriente y Occidente. Cada una de ellas expresa aspectos reales que es necesario integrar en una visión unitaria de la esencia del hombre que corresponderá también a una visión unitaria e integral de la filosofía.

16. "PERSONA Y ACCIÓN" (de KAROL WOJTYLA)*

Notas previas

1. *El texto.*

Como es sabido, la obra que aquí estudiamos fue escrita en polaco con el título *Osoba i czyn*, Krakow, 1969.

En 1979 apareció la traducción inglesa en "Analecta Husserliana", vol. 10: *The acting person*, D. Reidel, Dordrecht, Holanda, 367 ps. La traducción estuvo a cargo de Anna-Teresa Tymieniecka. Este texto se considera el definitivo (*definitive Text*), porque fue fijado (*established*) en colaboración con el autor por la traductora. Aunque en algunos puntos es considerada poco fiel al original.

La obra ha sido traducida a varios idiomas, entre ellos al italiano: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

Nuestro estudio lo hemos realizado sobre el texto de la versión española (*Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1980, 350 ps.); pero hemos tenido a la vista el "texto definitivo" inglés, y también la traducción italiana que nos ha sido útil más de una vez.

2. *El carácter filosófico.*

Deseamos subrayar que la obra *Persona y acción* se mueve en un plano y método *estrictamente filosófico*. Ka-

* *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla.* Estudio comparado con la filosofía in-sistencial, Depalma, Bs. As., 1987, ps. 1 a 6.

rol Wojtyla, después Cardenal y Papa Juan Pablo II, fue un miembro activo de la Escuela Filosófica de Kracovia, que se inspiró en la fenomenología. Uno de los aspectos valiosos de la obra es que el autor mantiene su metodología filosófica. Por nuestra parte, mantenemos el nivel filosófico del estudio y por eso no hacemos referencia a los autorizados trabajos de Wojtyla teólogo, ni a los documentos que como Papa ha dirigido a la Iglesia y a la humanidad.

INTRODUCCIÓN

1. *Nuestro interés.*

Hemos leído, por primera vez, la obra del Card. Wojtyla, *Persona y acción*, en febrero de 1983. Suscitó en nosotros, no sólo un profundo interés filosófico, sino una emotiva resonancia humana. Ello por dos aspectos, que comprobamos inmediatamente.

Primero, porque tuvimos la sensación de hallarnos ante una filosofía centrada sobre el hombre, con un lenguaje y una actitud espiritual que tenía en cuenta la sensibilidad del mundo moderno. Sin duda, con sólidas raíces en las grandes líneas de la filosofía tradicional (Aristóteles-Tomás de Aquino), pero con un enfoque, un método y una expresión, con los cuales el más exigente pensador de hoy no podía menos de sintonizar. El libro responde a las justas exigencias y a las aspiraciones intelectuales y existenciales de la humanidad. Es, por eso, un estudio filosófico de gran relevancia para el hombre contemporáneo. No ya porque su autor es ahora el actual Papa Juan Pablo II (lo que sin duda favorece su difusión y le otorga una autoridad más respetable), sino porque está pensado y escrito de manera que enfoca la pregunta sobre el hombre, con todas las condiciones de fidelidad a lo real que exige el pensamiento científico y filosófico de nuestra era.

La ineludible consigna de "volver a la cosa en sí" (*zurück zum Gegeständ*), que ningún serio filósofo puede desconocer, resuena a través de toda la obra con un eco profundo, ya que toda está construída con materiales de la más depurada experiencia humana.

La segunda causa de la emoción creciente con que leímos *Persona y acción*, fue el comprobar (desde el "Prefacio de su autor" hasta la "Advertencia final") que la obra respondía en su enfoque y en sus análisis, a nuestras propias exigencias y vivencias filosóficas sobre la realidad del hombre.

Desde nuestra primera obra *La persona humana* (1942), hemos tratado de aportar siempre alguna mayor luz a la pregunta por el hombre, y, por éste, como "persona". Todos nuestros estudios se han centrado sobre este interrogante capital del ser humano, tanto los que hemos hecho con elementos tomados de la filosofía occidental, como de la oriental.

Pero todavía fue mayor nuestra sorpresa durante la lectura de la obra *Persona y acción* al leer la coincidencia en el enfoque de conjunto de ella, en la antropovisión y cosmovisión a que llegaba. No sólo por la elección del tema del hombre, sino también por el punto de partida, por el método elegido y, sobre todo, por los análisis de la realidad vivida en la "experiencia humana". Todo venía a subrayar los mismos aspectos y las mismas conclusiones de nuestra concepción del hombre, que hemos sintetizado y expresado con la palabra "in-sistencia", en casi todos nuestros escritos. Recordemos aquellos en los cuales hemos intentado llegar lo más posible al fondo de la realidad del hombre, tales como *La persona humana*, *Más allá del existencialismo*, *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, *Wesen des Menschen*, nuestra obra *La filosofía budista* (que trata de aprovechar aspectos interesantes sobre la

"experiencia humana"), *Persona y sociedad, hoy, Filosofía de la educación personalista*...

El panorama de *Persona y acción* puede comprobarse en las dos introducciones, la del autor y la de la traductora. Ambas muestran bien claro el tema antropológico como objeto central del estudio. Luego, el índice general hace descubrir el proceso de toda la investigación: el *punto de partida*, el *método y los resultados* sobre la esencia o realidad última del hombre como sujeto, del hombre como persona, tal como se revela en la acción. Según esto, y limitándonos a los puntos más sobresalientes (cuyo paralelismo con nuestro análisis de la filosofía in-sistencial resulta evidente por sí mismo), vamos a señalar: I. Primera parte: Las bases; II. Segunda parte: Ontología de la persona; III. Tercera parte: Autorrealización de la persona.

2. *Nuestro estudio: doblemente limitado.*

Debemos confesar que nuestro estudio es un aporte modesto y limitado por varios motivos.

No intentamos realizar un estudio comprehensivo del pensamiento filosófico de Karol Wojtyla. Es sin duda un ambicioso ideal, que requeriría voluminosos trabajos. Ya se han cumplido varios estudios individuales y colectivos, entre los cuales debemos citar la excelente obra de Rocco Buttiglione, *Il pensiero de Karol Wojtyla*. En ésta se analizan las principales obras filosóficas del egregio autor y se ubica su pensamiento en el panorama de la filosofía contemporánea.

Nuestro objetivo es *doblemente limitado*: nos referimos a una sola obra, *Persona y acción*, en la cual hallamos sintetizada su antropología fenomenológica. Además nos centramos en una comparación con nuestra descripción de la "persona humana" según nuestra filosofía in-sistencial,

con la cual encontramos una impresionante coincidencia fundamental.

Por lo mismo, nos hemos ceñido a los textos, sin sobrecargar con las numerosas referencias a otros autores, que sin duda enriquecen y amplían el panorama, pero pueden desviar de las líneas maestras. La visión de la simplicidad y unidad del esquema nos ha parecido prioritaria.

Confesamos que no nos fue fácil enfocar nuestro estudio del pensamiento de Wojtyla.

Por un lado, *Persona y acción* es una obra de pensamiento denso y difícil, ya que cumple la ardua tarea de analizar con método riguroso la riquísima complejidad de los elementos vivenciados en la "experiencia humana", tal como se muestran en su fondo más originario, es decir, el sujeto mismo en su acción.

Por ello hemos preferido concentrar nuestro análisis y comparación en un "esquema" o síntesis de los problemas fundamentales, que son como la espina dorsal del pensamiento de Wojtyla, y a continuación, en cada caso, expresar las reflexiones más obvias sugeridas por la filosofía in-sistencial.

En esta forma presentamos un breve panorama de los puntos centrales de la densa obra de Wojtyla, el cual puede servir a todos los estudiosos de introducción a una antropología filosófica de gran actualidad por su método vital referido siempre a la misma "experiencia humana".

Esperamos que nuestras reflexiones desde el punto de vista de nuestra filosofía in-sistencial sean un modesto aporte para una más profunda comprensión de los temas desarrollados por la filosofía de la persona, según Karol Wojtyla. En ésta el hombre moderno puede encontrarse a sí mismo con sólo mirar a su propia interioridad.

Estamos persuadidos de que la obra *Persona y acción* es un aporte original a la filosofía para iluminar los

problemas fundamentales del hombre, especialmente su máximo valor ontológico, base de su dignidad y de sus derechos individuales y sociales.

17. INTERIORIDAD ÓNTICA *

I. Según "Persona y acción" de Karol Wojtyla

Llamamos [ontología de la persona] al conjunto de estructuras ónticas de la persona, tal como se nos revela en la "experiencia del hombre", por el análisis de "descomposición y comprensión", según el método fenomenológico adoptado por el autor.

1. *Interioridad.*

El carácter más obvio e inmediato de la realidad dada en la experiencia del hombre, "el sujeto que soy yo mismo", es el de "interioridad".

El dato de la interioridad no sólo es obvio e inmediato, sino fundamental, pues parece revelarnos directamente la esencia misma de la persona, la más propia y primera característica de ella. Más todavía, es la base y la raíz de todos los demás atributos característicos y específicos de la persona. Podemos decir que para Wojtyla la "interioridad" es la clave reveladora de la esencia de la persona, de su dignidad y de sus obligaciones y derechos inalienables.

La expresión "el hombre interior", que aparece ya en la página 8, es particularmente grata e inspiradora para Wojtyla. Pero, desde la primera página, la investigación se apoya en este hecho primario: Se relaciona la experiencia exterior con la "experiencia de sí mismo", haciendo depen-

* *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla.* Estudio comparado con la filosofía in-sistencial, Depalma, Bs. As., 1987, ps. 33 a 50.

der aquélla de ésta. En la experiencia humana el hombre tiene que enfrentarse consigo mismo..., "con su propio yo"; "la experiencia de sí mismo se puede considerar en uno u otro sentido como una relación continua" (3).

El término "interioridad" aparece como tema central de la antropología teológica y también filosófica en el texto de la conferencia pronunciada en octubre de 1974 en Roma, que tiene como título *La evangelización y el hombre interior* [1]. Los términos "interioridad" y "hombre interior" se repiten en todo el trabajo como realidad de fondo de la "experiencia humana" [2], y como el elemento en el cual se descubre la espiritualidad del alma humana por una vía más accesible al hombre moderno que las pruebas de carácter filosófico que la intentan "demostrar metafísicamente".

Así, se reitera el término "interioridad", como propia de la esencia del hombre, y por ello de superioridad y vitalidad. Esto nos recuerda el texto antropológico, de gran fuerza, que nos legó el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*)[3].

Pero en *Persona y acción*, como ya hemos notado, en los primeros análisis de la "experiencia humana" señala Wojtyla el doble aspecto de "exterior" e "interior", asignando a esta última la experiencia del yo, "la experiencia de sí mismo", "de ese hombre concreto que soy yo mismo" (3). La experiencia humana externa siempre supone la interna y va acompañada por ésta.

De lo contrario no sería "experiencia humana". Es así que el carácter de la experiencia interior es el que decide lo específico del hombre. Esa experiencia es la que nos hace presente y nos revela el "yo mismo".

[1] Publicada en *La Fe de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, España, 1979.
[2] O.c., p. 67.
[3] O.c., ps. 66-67.

Sin usar explícitamente el término "interioridad" con la frecuencia con que lo hace en *La evangelización y el hombre interior*, la está expresando en todos sus análisis de la "experiencia humana", en los minuciosos análisis de las experiencias de la conciencia, la autoconciencia, el autoconocimiento, la subjetividad.

La prioridad y universalidad que da Wojtyla al "autoconocimiento", revelación del interior o del sí mismo, muestra la prioridad que da a la dimensión "interior". Ésta se halla siempre en la conciencia y en todas sus actividades, aun de la misma autoconciencia. "Es el autoconocimiento, quien contribuye a la formación de la autoconciencia" (48).

La conciencia está "asentada más profundamente en el interior del sujeto personal. La razón exacta es que toda interiorización y subjetivización es obra de la conciencia" (47).

Pero el hecho es que la interioridad y la experiencia de ella son fundamentales, y por ello se puede decir que han sido reconocidos por la mayoría de los filósofos, tanto en la tradición oriental como occidental. Donde Wojtyla da el paso a la auténtica "interioridad" de la persona es cuando señala el carácter "óntico" con que se revela en la "experiencia humana".

2. *Interioridad óntica.*

Pero si la interioridad propia de la conciencia es una estructura característica revelada por la experiencia humana, ésta nos descubre mucho más que una "pura conciencia" aislada del ser. Wojtyla aclara muy cuidadosa y precisamente que esta interioridad de conciencia nos abre la otra interioridad básica, la interioridad "óntica". El inmanentismo idealista, según el cual el ser estaría constituído por la conciencia (el *esse* es el *percipi*) desconoce un elemento básico de la experiencia humana: el ser mismo.

La interioridad de conciencia apunta a la interioridad óntica: "la conciencia, en unión íntima con el ser y actuar, basados en la realidad óntica del hombre-persona concreto, no absorbe en sí misma ni oscurece a este ser, a su realidad dinámica, sino que, por el contrario, la descubre «hacia adentro» y, por lo tanto, la revela en su diferencia específica y condición singular" (57).

En la interioridad "óntica" está el fondo de toda la antropología filosófica de Karol Wojtyla. En particular en esta obra, desde su primera página, en la cual nos habla ya del "hombre concreto", hasta las últimas, donde encontramos repetida la expresión "condición óntica" del hombre (349-350).

Pero donde más directa y explícitamente afirma la interioridad óntica como propia característica, digamos "esencial", de la persona, es en todo el capítulo II, a propósito de la distinción señalada por el autor entre los dos aspectos de la "eficacia" y la "efectividad". La síntesis entre ambas se encuentra en el *suppositum*, como el ser real "hombre-persona": "en la consideración primera y fundamental, el hombre-persona debe identificarse en cierta manera, con el soporte óntico" (89). Sin embargo, la persona se diferencia fundamentalmente del simple *suppositum* (*sustancia individual*), porque no es un "algo", sino un "alguien", es decir, una realidad *óntica racional*. "La persona se puede identificar con su soporte óntico, con la condición de que el ser que es «alguien» manifieste no sólo su semejanza, sino también sus diferencias y alejamiento del ser que es meramente «algo»"[4].

[4] Nótese que Wojtyla no ha adelantado previamente una "definición" de "persona". Metodológicamente ha partido de la "experiencia humana", y no de una definición "a priori" del término persona. Aquí nos ha dado ya la esencia del hombre-persona al "identificarlo" con el "soporte óntico" que se revela en su "experiencia humana". En el apartado siguiente precisa el carácter último de ese soporte óntico para ser persona, que acaba de indicar como el ser un "alguien".

A la misma conclusión se llega por los análisis que hace de Naturaleza y Persona (92-96).

Notemos que en la página 91 recurre cuatro veces a la expresión "óntico", queriendo indicar que se toca el fondo real del ser del hombre [5].

3. *Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.*

Pero esta experiencia de una "interioridad óntica" nos muestra un elemento fundamental, que es el decisivo de la experiencia humana: aparece el hombre como sujeto óntico de sus actos, de su actividad; Wojtyla llega así al punto culminante de su análisis de la interioridad humana.

La expresión "sujeto óntico" la tomamos de la traducción italiana "*soggetto óntico*" [5 bis], donde Karol Wojtyla señala que en ese "sujeto" se cumple la síntesis del "actuar y acaecer", así como de la "operatividad propia de la acción y de la subjetividad propia de todo lo que acaece «en el hombre»" [6].

Efectivamente, retomando el término propio de la tradición escolástica inspirada en Aristóteles y Santo Tomás, Wojtyla avanza en el análisis del carácter íntimo de ese "sujeto óntico", al señalarlo como "suppositum", aquello que está "subyacente a toda actividad". Esto le permite mostrar

[5] En *Persona y acto* están entrelazados, en la unidad de la experiencia humana, el "dato óntico real", "su ser", pero el ser propio de la misma humanidad, el "sí mismo" (nosotros diríamos la "in-sistencia", el "ser-en-sí-mismo"). C. Exposito señala este valor del enfoque de Wojtyla. Su originalidad al acentuar el "acto" consistió en focalizar la atención al tránsito dinámico, al devenir específico propio del hombre, "un il suo originario essere ed esistere come uomo". Tal es la autorrealización "nel suo dinamico pervenire alla realizzazione di sè".

Fenomenologia e ontologia nella prospettiva antropologica de K. W. En *Karol Wojtyla e il pensiero contemporaneo,* ed. citada, ps. 25-45.

[5 bis] Karol Wojtyla, *Persona e atto,* p. 101.

[6] Ibíd.

dentro del campo de la "experiencia humana", aquello por lo cual el hombre es persona, el fondo de su ser como tal y, a la vez, el principio de unidad o síntesis que hace coherentes todos los elementos de la "experiencia integral del hombre, especialmente en relación a su aspecto interior" (87). En ésta aparecen con una clara "diferenciación" y "contraste" el "actuar" y el "ocurrir". En el primero, el *ego* aparece como sujeto "actor" de su dinamismo, como por propia iniciativa y por eso él se atribuye la "eficacia"; en el segundo caso, experimenta lo que le "ocurre" sin su iniciativa, es decir, queda como un simple receptor, y se "muestra el *ego* como si estuviera subyacente al hecho de su propia dinamización" (87).

Este aspecto del análisis de la experiencia interior es una contribución original del autor para aclarar el sentido profundo del *ego* como sujeto óntico y consciente, es decir, como persona. Un aporte considerable para aclarar la esencia, la última estructura óntica de la persona.

Podemos sintetizar el pensamiento de Wojtyla en estas tres comprobaciones: 1) Es evidente que hay una diferencia entre el dinamismo como eficacia y como subjetividad: en el primero el hombre impulsa su propio dinamismo; mientras que en el segundo soporta algo que sólo le acaece. 2) Pero esta diferencia no es de oposición, porque ambas experiencias tienen, como lugar propio, el mismo *ego*, el cual se descubre a sí mismo, tanto en el actuar como en el ocurrirle. 3) En ambos casos, el *ego* es el *suppositum*, el subyacente común y único, el "sujeto" que tiene conciencia de lo que hace y recibe, es el "soporte óntico" y se muestra como tal. 4) Aplicando la diferencia entre el "esse o ser real" y la estructura o "soporte óntico" (la esencia, aunque Wojtyla cautelosamente no hace uso aquí del término), éste será el *sujeto* o la persona: "se puede decir que el pro-

pio *suppositum* es un ser, en tanto y en cuanto es sujeto del existir y del actuar" [7].

Los diferentes matices de las mismas versiones muestran un empeño por subrayar lo fundamental de la descripción de Wojtyla de esta parte central de su "experiencia humana", en la cual justamente se muestra el "núcleo central óntico" del hombre sujeto-persona. Con repetidas fórmulas, siempre apoyado en el término "suppositum", trata de expresar el contenido del campo fenomenológico. Tal vez podemos sintetizar sus ricos resultados en la siguiente secuencia de datos de experiencia.

1. *Interioridad*: "Experiencia interna", "experiencia de sí mismo", enfrentarse "con su propio yo". Es nuestro primario y fundamental contacto con nuestra interioridad: "La experiencia de sí mismo, se puede considerar en uno u otro sentido como una relación continua" (3).

[7] Hay en este párrafo 3 del cap. II, una diferencia de redacción en el texto de la traducción inglesa, en comparación con la española e italiana. La primera dice: "The person is a basic ontological structure"; las otras dos usan la fórmula "la persona en cuanto «suppositum»".

En el cuerpo del parágrafo, la versión inglesa no asume el término escolástico "suppositum", que sustituye por "subject" y describe como "ontological basis of action", "structural ontological nucleus", expresión que consideramos muy apropiada. Lo importante es que Wojtyla subraya el hecho de que la persona como sujeto es "un núcleo estructural ontológico", "una base ontológica de acción", o en las traducciones españolas, un "soporte óntico", "algo que se pone o coloca debajo (*subponere*), que es subyacente". Todo lo cual nos dice que lo primero en la persona o sujeto, es ser un ser-en-sí-mismo como base de su actividad: "El «suppositum» indica el hecho mismo de ser sujeto o el hecho de que el sujeto es un ser" (89).

Y vuelve a repetir más abajo: "se puede decir que el «suppositum» es un ser en tanto y en cuanto es sujeto del existir y del actuar" (ibíd.). La traducción inglesa dice: "it may be said that this structural ontological basis is itself a being as it is the subject of existing and acting" (73).

La versión italiana no usa el término "soporte óntico", pero usa el de "soggetto ontico" (101) y de "fundamento óntico" (98) y la distinción de "esse-esistenza" y el "suppositum": "L'esse non è il *suppositum*, è solo il suo aspetto costitutivo di ogni essere si dice a volte che il suppositum e un essere in quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione" (99).

2. *Núcleo óntico*: El "yo" como un "ser" cuya estructura óntica es ser sujeto, como soporte de sí y de sus actos; *suppositum* lo puesto más debajo de su ser y de sí mismo, "un essere en quanto soggetto dell'esistenza e dell'azione" (99), según la versión italiana.

La traducción inglesa lo llama "structural ontological nucleus, that would account for the fact itself of man being the subject or the fact the subject is a being" (72).

Es importante focalizar este dato porque dentro de la esfera fenomenológica aflora el elemento óntico del sujeto, es decir, el del ser y su existencia. Se trata de un punto de convergencia de la inquisición filosófica, sea en Oriente como en Occidente, sobre el *status* del propio yo como sujeto[8].

3. *Sujeto (núcleo) óntico dinámico*: El tercer aspecto para subrayar no es más que una explicitación del anterior, es decir, del "ser sujeto", pero que además de estar implícito, aparece explícitamente por sí mismo en la "experiencia interior humana". En la tesis actual de Wojtyla, "el sujeto actúa" aparece como tal, como el actor y soporte de sus acciones y de cuanto en él acaece. Incluso del dinamismo radical del ser, es decir, el acto de existir.

La trascendencia de este dato fenomenológico de la experiencia humana "el sujeto actúa" y el actuar mismo revela al "sujeto", lo ubica en la encrucijada de las doctri-

[8] La convergencia coincide en considerar el "yo", *ego* (el *atman* en el hinduísmo y budismo) como *sujeto*, la diferencia se entabla en la ulterior interpretación del sujeto como real o ilusorio. El aporte de Wojtyla en este tema crucial sobre el *status ontológico* del yo-sujeto-persona, es doble: 1) en señalar que la "experiencia humana" lo muestra como "óntico"; 2) en aclarar su carácter "dinámico" (sujeto que actúa), como un dato de la experiencia fenomenológica, con lo cual previene la principal aprehensión contra el "sujeto" por parte de aquellos autores de Oriente u Occidente, que lo ven como "estático" interpretando en este sentido el clásico concepto de "sustancia" de Aristóteles. Ver las reflexiones que desde la filosofía in-sistencial hacemos más adelante sobre los términos *suppositum*, sujeto y sustancia, en nota.

nas filosóficas tanto en Oriente como en Occidente. Recordemos que la principal objeción, casi alérgica, de muchos filósofos y científicos occidentales al concepto de sustancia, es la carga de inmovilidad, de pasividad, como si se redujera al aspecto de soporte estático e inerte del dinamismo externo a ella.

En Oriente las objeciones a la existencia de la persona como sujeto y del sujeto como sustancia es la asociación de sujeto y sustancia con la inercia y pasividad carente de propio dinamismo.

II. SEGÚN "ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL" DE I. QUILES

1. *Interioridad.*

Con un acuerdo total sobre la primacía de la interioridad, que señala Wojtyla, en la experiencia humana, el in-sistencialismo es una filosofía de la "interioridad". Ya en la presentación de nuestra *filosofía in-sistencial* reconocimos que "el in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del *ser* y *obrar* del hombre la vida *interior*" [9]. Es un "llamado a la interioridad" [10]. Y repetimos: en este "yo interior" "esencialmente interior, vivo y capto el meollo de mi ser, mi ser limpio y auténtico. Sólo desde allí lo afirmo y me apropio de su dignidad" [11].

Justamente el mismo término de *in-sistencia* significa la interioridad como propia del ser del hombre: "estar-en-sí", significa estar "dentro de sí". Entonces el hombre "realiza la verdad de su ser". Para estar el hombre en la verdad

[9] *Antropología filosófica in-sistencial*, "Obras de Ismael Quiles", 1, Ed Depalma, Bs. As., 1983, p. XII.
[10] Ibíd.
[11] Ibíd., p. XV.

de su ser no ha de salir de sí mismo (*ex-sistere*), sino "entrar dentro de sí mismo lo más posible" (*in-sistere*).

La "experiencia humana" nos muestra el hecho de que tenemos un espacio interior de conciencia en el que podemos recogernos. "Su esencia sólo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo por una interiorización, por un *intus-sistere* o in-sistir en sí mismo" [12].

Creo que no hace falta que repitamos que toda nuestra filosofía in-sistencial no es más que el reconocimiento de este hecho de la interioridad del hombre, y de su espacio interior en que desarrolla su ser, su "yo" y su dinamismo interno; es un análisis fenomenológico del rico contenido de la "experiencia humana", basada en la interioridad.

2. *Interioridad óntica.*

El hecho de la "interioridad" como la característica del hombre, es en general reconocido por los filósofos de diversas escuelas. Algunos dan cierta prioridad al conocimiento del mundo exterior y sobre él construyen la metafísica y la antropología. Otros toman esta interioridad como la que distingue al hombre de los seres irracionales y hacen de ella el centro de la filosofía.

Fenomenológicamente se muestra ese mundo interior formado por nuestras sensaciones, emociones, pensamientos..., como una corriente vital constituída por los diversos actos conscientes. Algunos autores niegan el valor cognoscitivo o epistemológico de nuestras representaciones interiores, reconocen el hecho de que las "percibimos" como un mundo interior con un centro de referencia de toda esa actividad, que llamamos *ego*, el propio "yo", el sí mismo. Pero no otorgan a ese conjunto interior (que nosotros lla-

[12] Ibíd., p. 39.

mamos "yo psicológico" o "personalidad psicológica" [13], valor ontológico o real, y lo consideran un puro "percipi", vacío de ser.

De ahí la importancia fundamental de señalar el valor óntico revelado en la experiencia fenomenológica de nuestro mundo interior. Mérito de la obra de Wojtyla es mostrar el valor real de este mundo interior y de nuestro *ego*: el hecho, presente en nuestra experiencia, de que tenemos "autoconciencia", es decir, conciencia de nuestro propio *ego* y su "subjetividad". A este "autoconocimiento" "deben todos los hombres el contacto objetivador consigo mismo y en sus acciones". Se trata de un "contacto objetivador" el que la conciencia tiene de su propio *ego* con el que tiene "intimidad de su unión subjetiva", en cuanto "objeto del conocimiento directo", y no como "si estuviera suspendida (la conciencia) en el vacío" [14].

Por eso, la in-sistencia la designamos por nuestra parte como "interioridad óntica".

La "experiencia" in-sistencial es el "estar-en-sí" por la conciencia, es decir, el autoconocimiento. Es la captación *inmediata, directa* y *viva* de la propia realidad interior como "ser sí mismo". La inmediatez de la captación de la actividad y del sujeto dinámico de ella, como realidad que está-en-sí, es decir, óntica.

La "autoconciencia", que bien ha señalado Karol Wojtyla como garantía de la "onticidad" del *ego* (97), la hemos señalado como lo esencial de la in-sistencia: "In-sistencia es esencialmente conciencia, en el sentido más propio y estricto de la palabra. Pero no es una conciencia como quiera, sino que es una conciencia *individual*, es decir, un «yo»,

[13] *La persona humana*, "Obras de Ismael Quiles", II, Ed. Depalma, p. 19.

[14] En esta forma, Wojtyla subraya más claramente el valor objetivo de la intuición fenomenológica, que Husserl y el mismo Marx Scheler.

también en su más propia acepción. La individualidad en su sentido más profundo, esto es, la unidad ontológica y psicológica más estricta e incomunicable, acompaña por necesidad a la in-sistencia. Es la in-sistencia misma" [15].

3. *Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.*

En este punto central de una filosofía de la persona, los análisis fenomenológicos de la obra de Wojtyla *Persona y acción*, son recibidos con especial sintonía desde el punto de vista de la filosofía de la in-sistencia.

Ello nos interesa en particular, porque es aquí donde se decide la realidad originaria de la persona, pues, en el reconocimiento de este aspecto o elemento, patente en la "experiencia humana", están ya, de hecho, incluídas todas las demás características que se señalan como propias de la persona: conciencia, libertad, ética, trascendencia, sociabilidad, amor, etc. Se trata de la estructura primaria de la persona. Nosotros la consideramos como el "principio constitutivo originario" del hombre-persona, la *arché*, el *prótos on* y el *prótos logos* del hombre [16].

La terminología es coincidente en su significado, como, por ejemplo, "sujeto óntico", "núcleo óntico", "estructura óntica fundamental". Nosotros, como primera expresión, hemos usado la de "centro óntico", señalando "la estructura óntica fundamental" que aparece en la base de la experiencia humana. Pero, como expresión filosófica de esta estructura óntica hemos acuñado un término que tuviese un significado etimológico puramente óntico, es decir, relacionado con el *ser*, pero que "está en toda otra actividad... sosteniendo, fundando, dando origen a todo lo propiamente "humano" [17]. Tal es la esencia originaria, el

[15] *Antropología filosófica in-sistencial*, p. 48.
[16] Ibíd., p. 357.
[17] Ibíd., p. 359.

"núcleo óntico". Es realidad de "estar en sí mismo", "ser yo en mí mismo"[18]. "Todas las demás características del hombre, en cuanto tal (*del ser y del actuar*), tienen una especie de principio en el cual se fundan, principio (óntico) simplicísimo; ... es el *estar-en-sí*, que hemos llamado *in-sistencia*"[19]. Por "estar-en-sí" actúa desde-sí y por-sí, y tiene conciencia de su actuar como sujeto de "su" acción.

Ésta nos muestra el "yo" o "centro óntico" individual no como flotando en una atmósfera imaginaria, al estilo del idealismo o de una fenomenología que no reposara en la base óntica. "Por (la in-sistencia) el «Yo» se constituye en un centro de ser y de conocimiento, lo cual es lo más opuesto que hay a la (abstracción) universalidad en cuanto tal. No es posible confundir la in-sistencia, con una conciencia universal. La vuelta a la interioridad propia del in-sistente es vuelta hacia un «yo» estrictamente tal, y el «yo» es lo opuesto a lo universal"[20].

La interioridad óntica la hemos subrayado en nuestro trabajo *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, de una manera particular. Hemos señalado repetidamente la "onticidad" de ese "centro interior" de nuestra experiencia humana.

Hemos repetido la distinción del "ser-en-sí", como vuelta sobre sí por la reflexión (in-sistencia conciencia) y como realidad que está toda como replegada en sí misma (in-sistencia-ser o in-sistencia óntica)[21].

18 Ibíd.

19 Ibíd., ps. 263-264. Cfr. 336-337.

20 Ibíd. La contradicción que implica una "conciencia" pura, universal, sin "sujeto óntico" aparece corroborada por los datos mismos concretos de la experiencia fenomenológica que se muestra como experiencia original del yo. Ibíd., p. 49.

21 "Este «ser-en-sí» que llamo «in-sistencia», es a la vez *conocimiento*, reflexión de uno sobre sí mismo, y también *realidad*, es decir, *ser-en-sí*. Yo estoy en mí por la conciencia refleja, por cuanto yo me conozco a mí mismo; pero en este acto de la conciencia refleja, en que yo me conozco a mí

Aquí debemos recordar la distinción hecha, en su comentario al *De causis*, por el mismo Santo Tomás, de la *reditio completa* del alma sobre sí misma en doble aspecto: "et secundum substantiam et secundum operationem", es decir, como *ser* (u ónticamente) y como conocer (o como acto de conciencia reflexiva sobre el sujeto que conoce[22] y que actúa por sí mismo)[23].

Nota sobre el término "suppositum".

En su análisis fenomenológico, Karol Wojtyla, para expresar el "sujeto" de la acción presente en la "experiencia humana", parece tener una preferencia por el término escolástico "suppositum". Éste es utilizado más en la traducción italiana, que sin duda debe reflejar más el texto original polaco. Hemos visto que la versión española tiene preferencia por la expresión "soporte óntico", al paso que la inglesa evita el término "*suppositum*" y lo traduce por "ontological basis of action", "structural ontological nucleus", "ontic subject" (ps. 72, 73, 75).

---

mismo, aprehendo que *yo estoy en mí mismo realmente en mi ser*, en mi onticidad, es decir, que yo *soy* una realidad que está replegada sobre sí misma en su realidad y no sólo por su conocerse; es posible que haya el repliegue cognoscitivo también, el repliegue del conocer sobre sí, es decir, la reflexión de la conciencia, así que esta in-sistencia es a la vez *conocimiento y ser*; es experiencia y es realidad, onticidad" Ibíd., p. 284.

[22] "Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem..." (309) Y reitera esta afirmación con varias fórmulas: "substantiam est rediens ad essentiam ipsius" (n. 127); ". ad seipsum convertitur secundum esse" (n. 304); "...convertitur ad seipsum... per suam substantiam" (n. 306). *De causis.*

Es bien sabido que esta obra recoge una clara tradición neoplatónica, asumida literalmente por el filósofo-teólogo aquinate. La filiación plotiniana es evidente. Ver nuestra *Introducción* a nuestra selección y versión de algunos tratados de las *Enéadas. Plotino* (El alma, la belleza y la contemplación), Ed. Depalma, Bs. As., 1987.

[23] Se puede ver nuestro análisis de la terminología de Aristóteles en nuestra obra *La persona humana*, Ed. Depalma, Bs. As., 1980.

El término "suppositum" ha sido usado por los filósofos y teólogos como equivalente latina del griego *hipóstasis*. Éste se refería al sujeto que está "debajo" como soporte de la "usía", esencia o naturaleza. Aristóteles usó el término *hypokeímenon* como sujeto en general.

Tanto "suppositum" como "sujeto" y "sustancia", enfatizan un aspecto de la realidad a la cual se aplican, es decir, la de "sostener" como "soporte" o "apoyo" otra realidad, refiriéndose al aspecto de "subjectum" en relación con otra realidad que necesita dónde apoyarse.

En cambio, no señala sino que deja como "su-puesto" (otra vez "puesto debajo") al aspecto positivo, primario, o fundamental de la realidad en sí misma, es decir, es un ser que está apoyado *en sí mismo* y no necesita de otro como apoyo; en otras palabras, que no está en otro sujeto, sino que está en-sí, algo así como sujeto de sí mismo o autoapoyado.

Es evidente que éste es el aspecto primario del llamado *suppositum*, y es el que está en la *base* o *fondo* de la compleja realidad que captamos en la "experiencia humana" como el núcleo óntico fundamental, como la primera y original realidad de la que surge como fuente y en la que se apoya como sujeto toda la compleja actividad de acciones o acaeceres que captamos fenomenológicamente en nuestra experiencia interior y exterior. Por nuestra parte, lo llamamos "centro óntico" como punto central de todo nuestro dinamismo, como principio, arché o esencia originaria del hombre. Como el término "centro" es de suyo relativo, hemos adoptado, como más expresivo del "ser óntico", como tal, el término "estar-en-sí" o "in-sistencia".

Como es sabido, la traducción de la *ousía* de Aristóteles por el latino *sustancia* se impuso por el uso, pero fue controvertida siempre. En realidad, Aristóteles no contrapuso el *accidente* a la *sustancia*, en la división del ser (*ón*),

sino al "estar-en-sí" al *kath'autó* (*Met.*, A, 7, 1017 a 6 y 20). En la definición de *ousía*, señala que ésta es sujeto [último] (*hypokéimenon*) (ibíd., 1017614...), pero repetidas veces insiste en que este sujeto es la *ousía* por excelencia (*ousía kyriótata kai prótos, kai mállista*) (*Cat.*, 5, 3 a 7 y 2 a 11).

Creemos que el conjunto de textos muestra que la contraposición al accidente (*symbebekós*) es primariamente óntica, "el ser-en-sí" (*kath'autó*), que por supuesto, por lo mismo, es también el primer sujeto del que se predican los accidentes.

Esta concepción de la *ousía* aristotélica le reconoce su carácter óntico-dinámico del primer principio de la actividad conforme a la concepción presentada en *Persona y acción*, que restituye la base óntica dinámica al concepto clásico de sustancia (ver nuestro análisis del concepto de *ousía* según Aristóteles en nuestra obra *La persona humana*, ps. 208-212. Remitimos también a las observaciones de Valentín García Yebra en el Prólogo a la edición bilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles, Ed. Gredos, Madrid, 1970, ps. XXXIII-XXXVIII).

18. DE LA "IN-SISTENCIA" A LA "EX-SISTENCIA". LEYES ÓNTICAS DEL AMOR *

1. *Cómo crece el sí mismo: de la "in-sistencia" a la "ex-sistencia".*

He recorrido ya un largo "camino interior" para encontrar y reconocer el fondo más íntimo de mí mismo.

Mi conciencia de "mi yo" distingue una línea divisoria entre mi interioridad y mi exterioridad, se concentra primero en la profundidad de mi "centro interior", donde yo digo "yo"; y he contemplado el punto preciso de mi "sí mismo", su ser único, intrasferible e insustituíble, que se encuentra con la responsabilidad de construírse a sí mismo, por el hecho de que se siente autónomo y libre; pero a la vez limitado, sin poder realizar plenamente sus propios impulsos, unos nacidos del fondo de su ser, y otros provocados desde el exterior del sí mismo.

He encontrado su estructura última como ser, es decir, su "ser-en-sí" o "in-sistencia", que me muestra una coherencia interna, un repliegue sobre su sí mismo, un ensimismamiento, un ineludible "estar-dentro-de-mí", como necesario punto de apoyo de todo mi ser, de mis impulsos, actividades o intentos de crecer y ser más "mí mismo", en mí mismo, desde mí mismo y por mí mismo.

Por esa *interioridad, in-sistencia, unidad y coherencia estricta*, me he reconocido como "persona" con la aspira-

* *Cómo ser sí mismo*, Depalma, Bs. As., 1989, "Obras completas", vol. 20, ps. 33 a 37.

ción a un ideal de persona cada vez más fuerte y más sí misma.

Pero desde esa misma interioridad ineludible, desde mi mismidad, me he encontrado inmerso, casi confundido, sin solución de continuidad, con *otras realidades que me circundan*, las cuales, en relación con mi interioridad, son como "circunstancias", como mi "exterioridad". Realidades que me atraen; atracción a la cual, a mi vez, respondo desde dentro de mí, con impulso espontáneo.

En primer lugar, el mundo material del cual forma parte mi cuerpo; luego otros centros interiores, otros sí-mismos, otros seres humanos, que me atraen más fuertemente que el universo de los cuerpos; y, como fundamento, finalmente esa Realidad Trascendente y misteriosa, que capto fuera de mí y que siento más todavía dentro de mí como el apoyo último de toda la realidad de mi experiencia humana dentro y fuera de mi "sí-mismo".

En síntesis, en mi experiencia humana he encontrado:

1) *Mi interioridad*:
— mi sí-mismo esencial, mi centro interior;
— por su estructura óntica es *uno*, *simple*, *autotrasparente*, *autónomo*, *libre*, *limitado*, y que aspira a apoyarse en el Ser Absoluto, Dios;
— su más profunda estructura es la *unidad óntica especial* de su ser;
— la *in-sistencia* o ser-en-sí, como su expresión más apropiada como raíz esencial de lo que llamamos
— *la persona* o el individuo humano, el yo.

2) *Mi exterioridad* circundante:
— el mundo material;
— los otros "centros interiores" o "in-sistencias humanas";
— la Realidad Trascendente, Dios;

— la síntesis interior, a la que he llegado por mi experiencia de mi "sí-mismo" como el centro de mi interioridad.

Más aún, mi "sí mismo" es, a la vez, *mi primer conocimiento del que tengo conciencia*, y, además, está *presente en todo otro conocimiento.*

En todo conocimiento o experiencia me doy cuenta de que yo siento, por ejemplo, dolor o placer, y de que yo soy el sujeto de mi sensación de dolor o placer. En las experiencias exteriores: me doy cuenta de que yo soy quien las contempla, o las soporta. Pienso, siento, amo, sueño, resuelvo, acciono, comunico.

Pero se me presenta un interrogante que a veces con dramatismo, pero aun en el hombre común, no deja de plantearse con natural curiosidad.

Puesto que mi "sí mismo" está dentro de mi interioridad, ¿cómo puede relacionarse con mi mundo exterior, con los otros centros interiores que también, a su vez, están cerrados en sí mismos? Cada uno está y yo estoy en mi propia interioridad y sólo cada uno en la suya.

Con frecuencia, pues, me han preguntado, a propósito del análisis de la esencia íntima del hombre como in-sistencia, y, por tanto, como el "centro" que puede recogerse en el interior propio de un sí mismo: ¿no estaremos encerrados en un mundo que nosotros mismos armamos con nuestra subjetividad aislada en sí misma, sin puertas y ventanas hacia el exterior? Es éste un problema que se presenta en casi todos los filósofos.

2. *¿Cómo se comunica el "sí mismo" con su "exterioridad"?*

¿Cómo se entiende la relación entre nuestro sí mismo y lo "otro", entre mi interioridad y el mundo exterior, mi "estar-en-mí" y el "otro" que está "fuera de mí"? Si al "estar-en-sí" lo llamamos "in-sistencia", al salir de sí para conocer

y para reconocerme en el mundo exterior, relacionarme o actuar en él, ¿hablaremos de "ex-sistencia"? ¿Cómo salir de mi "in-sistencia" hacia la ex-sistencia?

1) *El hecho vivido.*

Es una vivencia que todos comprobamos, el hecho de nuestra doble experiencia de interioridad y de exterioridad de mi interioridad y de mi exterioridad.

2) *La repetición, la espontaneidad y la complementariedad.*

El hecho de ambas experiencias, interioridad y exterioridad, se repiten continuamente, es tan natural que lo vivimos con espontaneidad y permanencia: nuestra "in-sistencia" y nuestra "ex-sistencia", sin impedirse una a otra, más bien se confirman y afirman como realidades en una totalidad compuesta de los dos modos, interior y exterior, que se complementan entre sí y parecen entrecruzarse sin confundirse.

3) *El impulso de la interioridad a la exterioridad.*

Sentimos "dentro de nosotros" un impulso hacia el mundo de afuera, que nos lleva de la "in-sistencia" a la "ex-sistencia".

Es de notar que lejos de sentirme "cerrado", experimento mi mismidad como "abierta" hacia afuera.

4) *Del interior hacia el exterior.*

El impulso hacia afuera *sale del interior hacia el exterior*, surge del "interior" como un mensaje dirigido afuera, presupone un previo ser sí mismo o in-sistencia para poder salir de sí mismo hacia la exterioridad.

En este sentido, la "in-sistencia" es el "punto de partida", necesario para la experiencia de la "ex-sistencia".

5) *El estar hacia afuera sin dejar de ser en sí mismo.*

Ésta es la originalidad de nuestra mismidad que para salir de sí a conocer y actuar fuera de sí, no sólo no deja de estar en sí en ningún momento, sino que nuestro estar en sí es condición previa para conocer y actuar fuera de sí.

La existencia pierde su sentido si no se apoya en la insistencia. No sólo pierde su sentido, sino que es imposible, casi diríamos metafísicamente imposible.

Una "ex-sistencia" que no surge de su apoyo en la "insistencia", no es conciente y por ello no responde a la experiencia del hombre; por lo mismo no la registra "mi" conciencia, y, por ello, no la reconoce como "mía".

El "ser afuera" sin seguir siendo en "sí mismo", es un ser o conocer en el vacío, en la nada, y, por ello, no es ser, ni conocer, ni hacer.

6) *¿Qué es lo primero: la ex-sistencia o la in-sistencia?*

La tentadora pregunta aparece sola. ¿Qué es lo primero, el impacto que nos llega de afuera o el impulso que nos viene desde dentro? En realidad, ambas son simultáneas en una unidad de experiencia formando una *totalidad.* Podemos decir que sin el *impulso del interior* no habría capacidad de sentir la *recepción del exterior.* Sin nuestra estructura "in-sistencia" o ser-en-sí, somos como la piedra, insensible frente al mundo exterior, porque aquélla no tiene un estar-en-sí o in-sistencia capaz de recibir el llamado del exterior.

3. *La culminación del crecimiento del sí mismo en el diálogo del amor (cuando el exterior a mi interioridad es otro "centro interior").*

El juego de la interioridad y la exterioridad, de la in-sistencia y la ex-sistencia, del "yo" y del "tú", aparece

con toda nitidez en el amor entre dos personas (cuando el exterior a mi interioridad es otro "centro interior"). Entonces el "sí mismo" alcanza la plenitud de su propio crecimiento experimentándose en una interioridad más profunda, una mismidad más auténtica, un *ser más* sí mismo. Lo mismo sucede en el "otro centro interior". Es la conjunción ontológica consciente de dos "sí mismos".

Pero el "diálogo del amor" tiene sus leyes ontológicas que se deben respetar y vivir sagradamente, pues de lo contrario ya no se intercambia el amor puro sino el que sólo es apariencia y falsificación. Ya no se puede hablar del "amor" ni esperar la sublimación del sí mismo.

Convendría recordar qué es amor.

Amor es querer bien a quien se dice amar.

Pero, ¿qué es querer bien?

Querer lo que es bueno para el amado.

¿Qué es bueno para el amado? Lo que le da satisfacción, y le hace sentirse bien. Lo que le ayuda a crecer en su ser, en su sí mismo, sentirse más sí mismo, integrado en su ser.

Entonces esta *satis-factum* es decir que se siente suficientemente (*satis*) hecho.

El amor deja de ser verdadero para tornarse escoria cuando yo busco para el otro lo que lo desintegra, lo que disminuye o avasalla su sí mismo. Yo no lo trato como un sí mismo sino como una "cosa" de la cual uso y abuso.

Ahora tratemos de formular las leyes ónticas del amor [cuando se trata de una persona. Es sabido que el amor tiene a Dios como el Bien Supremo y a todos los seres por Dios].

Primera ley.

La primera ley para que el amor a otra persona sea válido es que yo sea mí mismo, que me apoye en mí mismo,

que yo esté-en-mí-mismo. Porque si estoy "fuera de mí" dejo de actuar como "yo", y entonces mi acto de amor no es válido porque no es "mío".

Ésta parece una ley obvia, un punto óntico de partida y apoyo necesario.

La persona o el "tú" a quien intento dirigir mi acto de amor no admite el acto de un enajenado, de un alienado, de uno que verdaderamente no está en sí. En nuestra terminología diríamos que no es "in-sistencia".

Segunda ley.

La segunda ley óntica del amor es que yo re-conozca el valor de la otra persona a quien me dirijo. Reconocer es algo más que el simple conocer. Reconocer significa que conozco y aprecio en sí el valor del "tú" al cual dirijo mi amor.

Si no reconozco que el "tú" tiene su propio valor, que respeto y admiro, no lo trato como persona sino como cosa y la cosa no tiene "centro interior", capaz de responder a mi acto de amor.

El "tú" es la segunda cabeza de puente del diálogo del amor.

Tercera ley.

La tercera ley óntica del amor es la *comunicación mutua* a través del puente establecido entre el "yo autoafirmado" y el "tú" debidamente reconocido, como cabezas necesarias del puente de comunicación del amor.

Esta comunicación mutua debe servir y tener como *fin último* que el "yo" y el "tú" sean más "sí mismos"; el "yo" debe *estar más en sí mismo*, vivir su mismidad, es decir, su autorrealización, que es su felicidad. [...].

En términos de nuestra comprobación de la esencia del hombre como "in-sistencia", diremos que el *primer paso*

es afianzarse en la in-sistencia; el *segundo*, extenderse en la ex-sistencia; y el *tercero*, el retorno de cada uno a su sí-mismo, aumentando y enriqueciendo la "in-sistencia" del "yo" y del "tú".

Así, la dinámica del ser del hombre es un movimiento con *tres momentos*: in-sistencia → ex-sistencia → in-sistencia.

19. EJERCICIO DEL "SÍ MISMO ESENCIAL" *

A) *Recapitulación.*

El título del presente libro (*Cómo ser sí mismo*) es una fórmula abreviada de su principal objetivo. En realidad, podría también titularse "Cómo ser más sí mismo". Otro título que lo muestra, podría ser "La autorrealización integral", y, en fin, también podríamos ponerle "Ejercicios para ser más sí mismo".

En la parte primera he tratado de describir mi sí mismo. He hecho un viaje hacia el interior de mi ser, para tener una conciencia más clara de mi mundo interior, del cual poseo en general una conciencia difusa; por ello, con frecuencia me veo perdido dentro de mí mismo, como en un laberinto sin salida.

En ese estado difuso de conciencia no acierto a vislumbrar el fondo de mi propio ser, no encuentro, a veces, el sentido de mi vida. Tal vez eso le ha pasado también a muchos de mis lectores.

Vamos primero a *recapitular* el camino recorrido.

1. *Sí mismo integral y sí mismo esencial.*

Para ordenar la búsqueda de mi ser interior he tratado de aclarar lo que entiendo por el "sí mismo" (cap. I); luego he distinguido el "sí mismo esencial" (cap. II), el núcleo más profundo de mi mismidad.

* *Cómo ser sí mismo*, Depalma, Bs. As., 1989, "Obras completas", vol. 20, ps. 63 a 88.

Como este último es la meta de mi viaje interior, he seguido la ruta de mi experiencia interna para precisar ese mi "sí mismo esencial" en su ser más profundo, en su estructura óntica última y fundamental, porque de ella surgen y en ella se apoyan todas las demás experiencias, actividades y estructuras que descubro (cap. III).

2. *In-sistencia y persona.*

Así he tenido conciencia de que mi "sí mismo" que experimento como un "centro interior" en el cual yo me siento yo, es un ser uno, único, irrepetible, inconfundible, intrasferible, distinto de todo otro ser, cuales son las cosas y los otros yo; he comprobado que soy un *ser-en-sí* o "in-sistencia" con una *unidad óntica* muy perfecta, y por eso puedo tener conciencia y dominio de "mí mismo" (cap. IV).

Me he reconocido como "persona", por ser esa unidad óntica perfecta y yo experimentarme como "centro interior" uno; autotrasparente y autónomo en su ser y en su obrar, en lo cual consiste el ser persona.

3. *Angustia y limitación.*

Por mi experiencia de limitación, y a la vez con mi *impulso de ser más*, siento la angustia óntica que me mueve a satisfacer y compensar mi limitación, y, por ello, surge el aguijón para ser una mismidad más fuerte, auténtica, ser más mí mismo, más autónomo, más libre, más cercano de la in-sistencia ideal que vislumbro y que quiero para mí. ¿Quién no ha sentido en su vida deficiencias que querría superar, siendo más plenamente sí mismo? ¿Ser su "sí mismo ideal"?

4. *In-ex-insistencia: dinamismo de la interioridad.*

Y también he comprobado mi *apertura hacia lo exterior* de mí, mi impulso de *trascenderme hacia afuera* de mí,

pero sin dejar mi firme interioridad o mi "estar-en-sí". Mi dinamismo óntico me impulsa a salir de mí mismo, pero sin dejar de estar en mí, para volver desde afuera hacia mí mismo, afirmándome con mayor fuerza y con una mismidad más enriquecida. Siempre más mí mismo.

El ritmo de ser de mi sí mismo parte de la in-sistencia, hacia la existencia, para replegarse más fuertemente en su in-sistencia, siendo cada vez más sí mismo mediante su ritmo de in-ex-insistencia (cap. V).

5. *La pregunta del "cómo".*

En este último capítulo buscamos nuestro *método* de "ser sí mismos", o más propiamente "ser más sí mismos".

Pero el ideal de mí mismo tiene una extraña lejanía, pues cuando más me voy acercando, me muestra siempre una nueva meta interior, a la cual constantemente vislumbra como su ideal.

Por ello "nuestra realización y plenitud" ha de ser la de *crecer siempre más*, y ésa es la autorrealización siempre permanente y siempre posible. Ése es, pues, nuestro reino de la paz: *ser más sí mismos.* La felicidad de nuestro avance y nuevo impulso para *ser* más y para *hacer* más, con más eficacia, con más satisfacción. Es una plenitud siempre en desarrollo.

Muchas veces, al expresar la experiencia de la esencia del hombre, me han preguntado: ¿cómo se puede realizar *en la práctica* la esencia del estar-en-sí, del dominio de sí mismo, del autocontrol y crecimiento con serenidad e identidad? Parece muy difícil.

6. *La respuesta.*

La respuesta, sin embargo, es muy sencilla: *practicándolo.*

Así como en cualquier arte o ejercicio la facilidad y la perfección se las obtiene con la *práctica repetida y metódica*, de la misma manera que para ser un buen pianista se ha de dedicar largas horas al *ejercicio metódico* de tocar el piano, también para alcanzar un buen nivel de ser sí mismo (buen nivel de autoconciencia, de estar en sí, de autocontrol, de ser dueño de sí mismo, etc.), se requiere un ejercicio metódico y constante. Toda ciencia, técnica, arte, deporte, etc., y cualquier especialidad teórica y práctica exige el adecuado ejercicio permanente para adquirirlos, conservarlos y aumentarlos.

Cada uno hemos recibido nuestro ser individual, nuestro "sí mismo", en nuestro nacimiento por el cuerpo y el espíritu que Dios nos dio; su evolución depende de la educación que recibimos y del cuidado con que cada uno de nosotros tratamos de fomentar su mejor desarrollo, su mejor ser y su mejor actuar.

El autoanálisis de nuestra mismidad (que en varias de mis obras he realizado más sistemáticamente y con mayor aporte de información) era necesario para poder presentar algún ejercicio práctico dirigido a profundizar, dinamizar y realizar, con más eficacia, el "sí mismo" de cada uno.

Para ver aquello que su ser aspira a ser.

De esta forma trataremos de cumplir con lo que promete el título del presente libro por su palabra clave: *cómo*, cuando se pregunta "*cómo* ser sí mismo".

La respuesta implica dos requisitos:

1) *Adquirir conciencia lo más clara y precisa posible* de lo que es mi "sí mismo", sobre todo mi *sí mismo esencial*.

Para ayudar a cumplir este primer requisito he tratado de analizar y describir, con la mayor fidelidad posible, la estructura de mi "sí mismo" esencial, aquello por lo cual soy más yo mismo, único y distinto de todo "otro" yo.

Nuestra fuente de información y comprobación han sido los datos que nuestra propia experiencia nos ofrece, sobre todo la experiencia *interior.*

2) *Un ejercicio práctico* (técnica, método) que desarrolla más ese *"sí mismo esencial"* del cual he tomado conciencia.

Sin duda que son innumerables las prácticas aconsejadas para desarrollar y conservar mi "sí mismo" integral: salud o bienestar total de mi ser, que comprenden las normas de salud corporal, de educación física, intelectual, moral, espiritual, religiosa, que aparecen en los libros de ascética y mística.

Aquí voy a limitarme a señalar los aspectos o estructuras más fundamentales de mi "sí mismo esencial". Así podré centrar mi atención en esos pocos, pero, a mi parecer, los más importantes, para promover su desarrollo, ya que en ellos, ante todo, consiste el *crecimiento* más íntimo y auténtico de mi "sí mismo".

Ellos responden a la descripción que hemos hecho de nuestro "centro interior" en el cual "mi yo" se revela como "mi yo", el cual muestra su estructura óntica como "insistencia" o "estar-en-sí". Y ello con una *unidad de ser*, tan perfecta, que por sí misma se abre al acto de *autoconciencia.*

[Se observará que la última etapa, el AMOR, es una vivencia religiosa "mística", lo cual es la culminación plena de toda filosofía y de todo desarrollo humano].

B) *Observaciones generales.*

1) Mi objetivo es cómo estimular o ayudar a mi sí mismo esencial a desarrollarse, a crecer, a ser yo más sí mismo.

2) Siendo mi realidad total integrada por el cuerpo y por el espíritu, he de tratar que todo en mí ayude al

desarrollo de mi sí mismo esencial, que es la cumbre de mi ser.

3) Por eso, los maestros del espíritu recomiendan el debido cuidado del desarrollo corporal, psicológico y espiritual. El cuidado implica el debido control, es decir, autocontrol, para que tanto el cuerpo como la parte psicológica o el espíritu actúen en forma que se integren más en mi sí mismo esencial. La salud corporal, psicológica y espiritual son condiciones para sentirse en paz interior y poder concentrarse en el perfeccionamiento del sí mismo.

4) Por eso son necesarios algunos ejercicios que mantengan nuestras facultades corporales, psíquicas y espirituales en equilibrio para que puedan actuar positivamente en la vida esencial del sí mismo.

5) Por cierto que dichos ejercicios están, en su mayor parte, basados en la experiencia elemental humana y en el buen sentido común.

6) El cristianismo ha tenido sus maestros de la vida ascética desde los primeros siglos en que se inició, en forma metódica, cierta vida monástica. Naturalmente, las religiones evolucionadas han creado siempre algunas normas ascéticas, que en general han incluído técnicas corporales y espirituales, junto con la vida moral y la práctica metódica de la oración, contemplación y concentración.

7) Como preparación psicofísica y espiritual previas al ejercicio del sí mismo esencial puede servir el siguiente modelo, pero cada uno tiene que seleccionar aquellas técnicas que a él individualmente más le ayuden.

8) Como norma general, permitida por los maestros de la vida ascética y espiritual, no se debe hacer ningún esfuerzo violento, pues más bien perturba que ayuda a la concentración, a la paz y a la autointegración. San Ignacio de Loyola dice claramente que en todo se debe tener cuidado para que el sujeto no se desintegre.

C) *Ejercicio inicial. Concentración corporal y espiritual.*

Este ejercicio es recomendado por San Ignacio en el libro de los Ejercicios en la llamada "Adición tercera, para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que se desea":

"Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Padre Nuestro, alzado el entendimiento arriba, considerando como Dios Nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humillación".

Y más adelante, hablando también de la "preparación" para los modos de orar, expresa: "antes de entrar en la oración, reposen un poco el espíritu, sentándose o paseándose, como mejor le pareciera; considerando adónde voy y a qué".

En la práctica, ese ejercicio puede hacérselo de pie o sentado, concentrando en el centro interior la atención, moviéndose a sí mismo y tratando de dirigirse a Dios Nuestro Señor que está mirándome, y así unido a mí y unido a Dios hacer a Dios una reverencia.

Como se ve, es, a la vez, un ejercicio de concentración psicológica, de unión consigo mismo y de unión con Dios, acto profundamente espiritual, que ubica al hombre en sí mismo y en Dios; así puede estar por espacio de un "Padre Nuestro", como dice San Ignacio, con el espíritu reposado.

D) *Las cinco palabras claves. De la "experiencia humana" profunda a la experiencia mística.*

Observaciones previas.

— Debe hacérselo con un estado de ánimo sereno, y con distensión corporal, para lo cual ayudará hacer una

previa preparación, como la indicada anteriormente (en el capítulo II, sección 2) u otra que elija cada uno.

— Puede realizárselo en la postura corporal que sirva más a cada uno para su concentración: de pie, sentado al estilo occidental, sentado en postura oriental, de rodillas o acostado.

— A cada punto se le pueden dedicar dos o tres minutos. Por la repetición diaria se llega finalmente a concentrarse en la vivencia que cada palabra sugiere. Puede repetirse la "palabra" o "frase", al estilo de una invocación o mantra, en la forma que más convenga a cada persona.

El ejercicio está resumido en las *palabras claves* impresas en mayúsculas, como títulos en los párrafos correspondientes.

Antes de haberse familiarizado con el contenido total de cada párrafo, pueden ejercitarse diariamente sólo algunas de las partes.

Con la práctica se logra mayor facilidad y profundidad en el ejercicio, y se puede cumplir íntegro en 15 o 20 minutos:

Después de cada parte dedicar un momento para *respirar rítmicamente*, a fin de que se profundice la vivencia interior lograda, además del efecto sedante y revitalizante que tiene la respiración en sí misma; si se pone atención, se comprueba que "respirar es una felicidad", por su sensación de bienestar.

1. IN-SISTENCIA.

Me concentro en mi "centro interior", donde yo digo yo.

Me siento en mí mismo. Mi ser está todo recogido en "sí mismo". Estoy todo unificado en mí mismo. Estoy-en-mí.

Repito la palabra "in-sistencia", internándome en mí mismo, centrándome en mí mismo: in-sistencia, in-sistencia, in-sistencia..., ser mí mismo.

Siento mi identidad interior, la fuerza de ser mí mismo, la paz, la seguridad de estar-en-sí.

Respirar sin esfuerzo, dejando profundizar la experiencia.

2. AUTOCONCIENCIA.

Sentirme presente en mi sí mismo.

Me doy cuenta de mi mismidad, me afirmo a mí mismo, yo soy yo.

Repito autoconciencia..., autoconciencia..., autoconciencia. ...

Es mi autoafirmación de mí mismo. Es mi reconocimiento de mí mismo.

Siento mi autotrasparencia interior: mi sí mismo está presente a sí mismo.

Siento la firmeza de mi ser, la seguridad de mi ser-en-sí, la sobreabundancia de bienestar y la felicidad de ser mí mismo: uno, distinto de todo lo otro, intrasferible, inconfundible, irrepetible. Sentirse "sí mismo" en mi interior, en mi ser que *es* sí mismo. Siento el *impulso* interior a *ser más* mi "sí mismo", a afirmar y mantener mi mismidad, identidad, in-sistencia, autotrasparencia; mi centro interior lo vivo en sí mismo y experimento la vida fluyente de mi ser.

3. AUTOCONTROL.

Siento, me doy cuenta de que surgen, en mi interior, diversos impulsos: de atracción y rechazo de cosas y personas, de simpatía o antipatía, de envidia o admiración. Tal persona me crea problemas y siento impulso de reac-

cionar con violencia. Voy a dejar quietos esos impulsos hasta que vea su verdadero valor.

A veces, con impaciencia, con inquietud, siento que me impiden realizar mis planes. Me surgen impulsos de reaccionar con furia, decir a tal persona expresiones duras, aislarla, despedirla, acusar, hacer juicios. ... Otras veces el impulso es de atracción o de temor, que me hace depender demasiado de ello, que me impide ser mi sí mismo... Una mirada a las situaciones del día, a los impulsos que en este día me rodean.

Frente a todos ellos, intentaré permanecer en mi "sí mismo", detenerlos, controlarlos, sentirme con sosiego, estar en mí y desde mí mismo sentirlos controlados, tener yo las riendas, y no ellos. Repetir: autocontrol, autocontrol, autocontrol...; paz, serenidad, tranquilidad, que los impulsos no me dirijan desde afuera, sino tomarlos todos en mis manos para regirlos yo desde adentro.

Es un esfuerzo interior, pero en cambio logro paz, equilibrio, ahorro choques inútiles, que aumentan los problemas para el desarrollo de la vida... ¿Cuántas enfermedades nerviosas, depresiones, nacen por esta falta de autocontrol en el momento preciso?

4. AUTODECISIÓN.

Después del autocontrol de los impulsos por mi "sí mismo", debo considerar lo que significan una orientación positiva para mí mismo, los que sirven para ser más, más.

Hemos vivido el "sí mismo" en su "in-sistencia", en el centro más interior de su identidad, en su estructura óntica de ser-en-sí, autoconciencia, autocontrol, autodecisión y su limitación, angustia y ansia y presencia del Absoluto.

Pero, además de ese dinamismo que se realiza en el *interior* (mis impulsos y actos interiores que tienen como

meta el mismo sujeto de su actividad) *siento el impulso óntico de salir más allá de mí mismo y comunicarme con otros* seres que capto desde mi interior pero *fuera* de mí mismo.

Es el dinamismo de *ex-sistencia*, de ser-afuera-de-mí-mismo, aunque siempre *desde mí*, sin dejar de *estar-en-mí*. Si dejo de estar en mí ya no es "mi" actividad, ni tiene sentido la relación misma con el exterior de mí, por la existencia.

Más aún, es la experiencia de mi interioridad la que es el origen y la posibilidad misma de la exterioridad. Sin el sí mismo previo en mi estructura óntica de ser-en-sí, no puede haber relación a la exterioridad, a la ex-sistencia.

Lo mismo experimento en el acto de *trascendencia*, de trascenderme o sobrepasarme "más allá" de mí mismo, o "fuera de mí mismo". La trascendencia tiene el sentido de dar el *salto hacia afuera*, al otro, y así realiza el existir (*ex-sistere*), estar fuera de sí, en lo otro.

Hemos visto que son tres las circunstancias básicas que rodean circundando, y dan vueltas alrededor de mi interioridad: el mundo material, el mundo de las personas y Dios.

Ejercitemos su vivencia.

7. TRASCENDENCIA Y MUNDO.

Desde mi centro interior impulso mis brazos hacia afuera para abarcar todo ese inmenso mundo de objetos en que me siento sumergido y del cual formo parte, con infinidad de seres, unos inmensamente grandes y otros inmensamente pequeños, unos inmensamente lejanos y otros tan cercanos que parecen estar en mí; con variedad de formas y colores y sus luces y sombras; los innumerables seres inertes al parecer, y por otro lado los movimientos particulares, dentro de un movimiento cósmico y universal que

desborda mi comprensión. ¡Maravilla de infinitas maravillas! ¡Qué plan y qué orden universal! Frente a él, en cierto modo me siento muy pequeño y a la vez como si se agrandara mi ser, mi mismidad, al comprobar mi ser captando desde el mirador de su ultramicroscópico "centro interior" esta infinita lejanía de millones y millones de años-luz del espacio. Lo siento, lo toco, lo acaricio con placer, con respeto, con éxtasis de mi vida interior. Todas las cosas las abarco. Adoro y glorifico a Dios, que es su Creador y Señor. Evoco el canto a las creaturas de San Francisco de Asís, en el cual todas parecen brillar con luminosidad divina.

8. TRASCENDENCIA Y PRÓJIMO.

Más profundamente siento en mi "sí mismo" el llamado de los otros centros interiores, otras in-sistencias, respondiendo a un impulso óntico de captar la misteriosa realidad íntima, el calor y la luz de otros "sí mismos". La comunicación, el diálogo y la unión o abrazo misterioso, profundo, vivificante, que me hace sentir más ser mí mismo.

Extiendo ahora los brazos infinitos de mi interioridad a todos los "sí mismos" humanos que me rodean; todos los que han sido y serán mis hermanos en la "humanidad", son maravillosos hijos de un mismo Padre infinito, nuestro Dios y Señor.

Todos son objeto de mi afecto, respeto, admiración. Doy gracias a Dios por todos. PAZ Y FELICIDAD ETERNA EN EL CIELO Y EN LA TIERRA. A pesar de que muchos de estos centros interiores son misteriosas fuentes de sufrimiento por sus torturantes reacciones, *su convivencia* es una parte esencial de nuestra felicidad y plenitud.

9. TRASCENDENCIA Y DIOS.

Mi primer encuentro y vivencia en Dios, el Ser Absoluto, que compensa mi limitación y es el fundamento último de mi mismidad infinitamente pequeña, lo siento en mi interioridad. Como San Agustín, exclama: "Fui entrando en mí mismo, sobrepasando lo más íntimo y sumo de mí mismo, y trascendiéndome más allá de mí mismo, donde te encontré a Ti, mi Creador, mi Verdad, mi Hermosura, siempre antigua y siempre nueva" (Conf., II, 2, 3, 10).

Si Dios está conmigo, es mi Pastor, nada me puede faltar; mi limitación, mi angustia, se compensa ante el rostro infinito de Dios.

Paz en mi espíritu, en mi ser íntimo, confianza y esperanza, Dios mío y Señor mío. Repetirlo, vivirlo.

Pero, si encuentro en lo profundo de mi interioridad a Dios, también lo veo en todas las creaturas del universo que fuera de mí constituyen la inmensidad infinita de la Creación. Dios aparece como el punto de creación y organización, el centro magnético espiritual de atracción y de consistencia, el primer principio que todo lo sostiene, dando a todo el ser y el obrar.

Voy por el mundo viendo desde mi centro interior a Dios en todas las cosas y personas, y, en cierta manera, caminando por las calles de la ciudad de Buenos Aires y de todas las ciudades del mundo en cada una de sus creaturas, con esa belleza deslumbrante que cada una tiene a su manera, desde la mirada y la sonrisa del niño pequeño hasta el esplendor de la santidad de los seres humanos más admirables.

Multitud de millones de creaturas que, como los cielos, cantan la gloria de Dios. Los siento con paz y alegría y deseo a todos alegría y paz.

Apenas se puede intentar sólo un esbozo de esta vivencia inefable o presencia activa de Dios en el mundo.

10. AMOR.

Desde mi íntima "in-sistencia" he trascendido a una "ex-sistencia" que me hace sentirme más inefable todavía en mi mismidad, en mi "sí mismo" autorrealizado en mí y fuera de mí en el mundo, en Dios y en todos los seres en Dios. Los abrazo en un éxtasis de amor, amando a ese principio del amor que es Dios, que todo lo rige dentro y fuera de Dios mismo.

Pero, *¿qué es el amor?*

Amar es "querer bien". "Querer bien" es querer lo que integra al ser que amo. Incluso cuando se trata de mí mismo.

Por el amor tengo que querer todo lo que existe, con respeto, admiración, cariño, delicadeza. Cada cosa como ella lo es en sí, el vaso como vaso, la planta como planta, el rosal como rosal, el astro como tal, el arbusto y los animales, cada cosa con la delicadeza y respeto que la integre en sí misma.

Sobre todo las personas, los otros centros interiores o in-sistencias que son una realidad misteriosa y atractiva para mí; las abrazo con gran respeto y amor para que les ayude todo a ser más sí mismos. Siempre con mansedumbre, paz, serenidad, cariño, paciencia, humildad y generosidad. Todos los dones del Espíritu que enumera San Pablo. Es una revelación sobrenatural de la plenitud del "sí mismo" en Cristo. Pero San Pablo está también describiendo la culminación de lo humano.

Así, "mi sí mismo" es más sí mismo. Pero, no por un sí mismo egoísta, sino para poder ser mejor y ayudar a los

demás a ser mejores. Sin perder la paz, la paciencia, el amor, la sonrisa, el optimismo.

Así, desde mi "centro interior", "mi sí mismo esencial", he recorrido mi camino de autorrealización conforme al impulso óntico de "mi sí mismo": *in-sistencia* (ser en mí) — *ex-sistencia* (ser con todos los seres, culminando en los "otros" y en Dios por el Amor) — in-sistencia (retornar a ser más en mí). Siendo cada vez *más sí mismo.*

Termino con esta oración de la in-ex-in-sistencia: DIOS PADRE, DADME FUERZA; DIOS HIJO, DADME SABIDURÍA; DIOS ESPÍRITU SANTO, DADME AMOR; Y QUE SEPA TRASMITIR FUERZA, SABIDURÍA Y AMOR A TODOS Y A TODO LO QUE ME RODEA. AMÉN.

31 de julio de 1990.

Fiesta de San Ignacio de Loyola, maestro del autocontrol, del seguimiento de Cristo y de la contemplación para alcanzar amor.

ÍNDICE

Se terminó de imprimir
en setiembre de 1992,
en Talleres Gráficos Linorap S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.



Esta obra es viva descripción, hecha por el mismo autor, del proceso interior sobre el modo y las etapas de su pensamiento filosófico. "Mi interés primordial —nos dice— estuvo siempre centrado en la esencia del hombre y su destino". El mismo señala tres etapas de su desarrollo: *la racional, la in-sistencial* y *la sintetizadora del pensamiento de Oriente y Occidente*. Naturalmente, se trata de un proceso en que las tres etapas se amalgaman con el correr del tiempo, dominando su *intuición in-sistencial* a partir de 1947.

La inquietud sobre la esencia del hombre y su destino se inició ya en la primera obra publicada, "La persona humana", aunque no explícitamente. Pero, con el correr de los años, concretó y desarrolló su intuición original filosófica sobre la esencia del hombre en obras tan importantes como: "Antropología filosófica in-sistencial", "Filosofía de la educación personalista", "Filosofía de la persona según Karol Wojtyla" y "Cómo ser sí mismo".

Este volumen es de especial utilidad para conocer a fondo el valor de la filosofía del Padre Quiles, pues además de la respuesta a una serie de interrogantes esenciales para el hombre, contiene una antología de textos que facilitan una visión general y textual del pensamiento vivo del autor.

Auspiciado por la

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR